大 道 之 源

——《周易》与中国文化

主编：郭树森　张吉良

编委：刘建明　朱　林　贺绍恩

湖南师范大学出版社

序

廖士祥

大力弘扬优秀传统文化的目的，是为了建设有中国特色的社会主义新文化。这正如列宁在《青年团的任务》一文中指出的那样："应当正确地认识到，只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，没有这样的认识，我们就不能完成这项任务。"在建设社会主义文化中，不仅要通过中外文化交流吸收外国文化中的优秀成份，同时还必须继承和弘扬我国优秀的民族传统文化。

传统文化就其内涵来说，包括很多方面，诸如：思想观念、理论哲学、典章制度、语言文字、文学艺术、科学技术、风俗习惯等方面，其核心或者说占主导地位的则是思想观念及理论哲学。因为文化有时代性，也有民族性。每一民族都有"表现在共同文化上的共同心理素质"，而所谓"共同心理"的基本内容就是占主导地位的世界观和价值观。因此要了解中国古代的思想观念，特别是中国古代的哲学思想。我个人认为，《周易》在中国文化特别是哲学中占有极其重要的地位。一是《周易》中具有丰富的辩证思维，比如阴阳观念、发展观念、预测观念、系统观念等。辩证思维作为人类理论的高级思维，在当代科技发达的时代，仍有巨大的生命力。二是《周易》提出的"易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦"的宇宙生成理论和《老子》的"道生一，一生二，二生三，三生万物"的思想一起奠定了中国

古代宇宙生成观的基础。三是《周易》中提出的“刚健有为，自强不息”等思想在中国思想文化和民族精神形成中产生了深远的影响。四是《周易》包含有许多科学思想，有的和现代科学的认识很为接近，有人认为八卦是现代数学和二进位制的先驱。《周易》系统中这些闪光的思维，对中国传统文化的三条主干儒道佛都产生过重大的影响。近年来，国内外对《周易》的研究已经形成热点，有些欧美学者甚至提出面向东方的口号，向以《周易》为代表的中国哲学寻找新的思维方式，以补西方传统思维之不足。因此，我们要进一步深入地研究《周易》，以便发掘其中更多的优秀东西，为了解传统文化和丰富、创造新文化服务。

令人高兴的是，在新近诸多的《周易》研究专著中，又出版了一部新的力作——《大道之源》，这部书是集体智慧的结晶，从不同角度对有“千古之谜”之称的《周易》进行了深入的研究。既有从宏观着眼，大度恢恢，对《周易》的历史渊源和文化价值进行探讨和发掘的力作；又有从微观入手、细致入微、精心地剖析《周易》诸卦“密码”的佳篇。读罢全书，掩卷默想，欣然作序。但愿此书能起到铺路石的作用，使周易研究迈上一个新的台阶。

目　录

序
总论……（1）

一、《周易》的文化价值

人文易与民族魂……（11）
《周易》文化价值的再认识……（25）
中国的《易》文化传统……（36）
《周易》卦爻系统是民族文化特点的代表性符号……（53）
《周易》的“变易”观与古代文论的发展创新理论……（63）

二、《周易》的科学内涵

揭开《周易》千古之谜……（72）
易象简论……（111）
《周易》软性思维模式探……（122）
《周易》元亨利贞辨……（130）
纳甲筮法运算机制初探……（146）

三、《周易》的历史发展

方氏易学中的逻辑思维与儒家形上学传统……（153）

《周易》及其儒家化的过程……(166)
从《易传》与《老子》之比较，看《易传》成书的时代
——兼对“《易传》晚出”说提出商榷……(187)
八卦起源新说……(203)
《周易》的经与传……(216)

四、《周易》与古今科学

象数思维方法与古代科学技术……(225)
《周易》的占筮迷信与科学智慧……(237)
遁甲式的古代天文背景……(251)
《周易》的动态理论与中医学……(267)
子午流注的易学浅析……(278)

五、《周易》与社会管理

《周易》与当代管理学的相关研究……(287)
《周易》经纶治国论……(298)

六、易学的研究现状

近十年来国内《周易》研究概略……(310)
大陆台湾《周易》哲学的研究概述……(321)
庐山《周易》与中国文化学术讨论会综述……(336)

后记……(345)

总 论

郭树森

这是一部关于《周易》象数义理及其文化价值、历史发展、科学内涵和实践应用等的集体研究论著，它从不同领域、不同角度、不同层次上对《周易》与中国文化进行了广泛而深入的探讨。本书作者多是知名的专家、学者，所论都是研究《周易》的最新力作。虽各篇视角迥异，文风不一，但从全书的结构来看，隐然自有其条贯。之所以将这部集腋成裘之作题名为“大道之源”，是因为《周易》在中国传统文化和民族心理素质的形成和发展中曾起巨大作用，为中国封建文化奠定了基础。

目前学术界渐趋一致的看法是，《周易》乃是中国文化的“源头活水”。著名学者梁漱溟一九八七年为祝贺在山东济南召开的国际周易学术讨论会就曾题写了“易乃大道之源”这句历代赞易名言，说《周易》是中国文化之源，这是因为：

首先，《周易》是中国古代的一部经典著作，是中华文化宝藏中的一颗明珠，是中国古代科学的理论基础，是华夏民族认识世界的一种世界观和方法论，被尊为“六经之首”、“三玄之冠”，位极显赫。《周易》分为《易经》和《易传》两部分。《周易》书成于商周至春秋，距今3000—5000年。初，其内容只是一些符号的组合，以“—”和“--”交合变化，生出八卦，每卦由三个符号组成，（如乾卦☰、坤卦☷），八卦相重，又生出六十四卦，后人理解“—”为阳，“--”为阴，遂将天地万物如

日月盈虚、寒暑往来、草木兴衰、男女离合等都以阴阳的重合变化替代，故古人讲："一阴一阳之谓道"，道即宇宙之规律。后又有人以文字注解卦，有了每卦的卦辞，每爻的爻辞，《周易》全书始成，时在殷末周初。战国中产生了《易传》十篇，即彖（上、下篇）、象（上、下篇）、文言、系辞（上、下篇）、说卦、序卦、杂卦，又称"十翼"，是解释、发挥卦爻辞的文字，汉代人将其与本经合称《周易》。《易经》不是一人一时之作，而是在一个长时期内由多人完成的。因为从阴阳爻画成八卦，到形成《周易》全书经历了一个相当长的时间。同样，从《易传》各篇的成书时间以及各篇的写作风格来看，也非一人一时之作。关于《周易》名称的解释，历来说法不一。"周"或指周朝；或言周至、普遍；或说"周"取其周而复始的意思。现在看来，后一种解释比较贴切。因为《周易》排列以乾卦为始，以未济卦为终，但未济卦表示没有了结，周而复始。另外，"易"的主要观点是阴阳辩证观，阳极变阴，阴极变阳，阴阳相摩周也。"易"或言乃"日月"相合，含阴阳之意；或言"易"就是占卜的代名词；或言"易"即简单、变易、不易的概念；或说"易"是蜴的本字，取此虫变化的含义；或言"易"是飞鸟的形象等等。现在看来，"易"就是占卜的说法比较可靠。因为据古书的记载，易与卜同义而且通用，"易"在成书时，就是一部筮书，取"易"为名就是说明这本书的内涵。《易经》虽然是一本筮书，但它却是中国古代思维方式的生动体现，是中国古代科学的基础。《易经》中的卦、爻辞，已经包含有阴阳辩证观等很深刻的哲学思想理论和中国独特的认识世界的方法，为以后易学发展打下了良好的基础。占筮，今人往往斥为迷信。而《易》之占筮不然。《易》不是一种信口雌黄的骗术，而是"观象于天，观法于地"，以"周流六虚，上下无常"阴阳运动变化无始无终的哲学思想，通过八卦精密的数理演算来推断事物发展的一种科学体系。它熔

中国古代哲学、科学、艺术、宗教及社会学于一炉，展现了宏观和微观的宇宙规律和法则，涉及范围天地，经纬万端，包罗万象，广泛深奥，为中华民族科学和文化的精蕴和瑰宝。故被誉为“大道之源”，“宇宙代数学”（冯友兰赞语）等。

其次，《周易》历经数千年而不衰，历代大学问家不治《易》者少见，而平民百姓不知有八卦者亦不多。不但儒家崇《易》，道家亦然，连佛法无边的释家也视《易》如宝，以至于儒道互争《易》之正宗，成为历史公案。有《易》以来，训诂者、阐释者、引申者、仿制者代不乏人，易学著述逾3000余种，学派众多，形成了源远流长的独立的易学发展史。易学史的分期，以《汉书·艺文志》所谓“人更三圣，世历三古”为划时代标准，以《易经十二篇》为易学的原始资料。凡自伏羲氏至文王为“上古”，自文王至孔子为“中古”，自孔子至扬雄为“下古”。三古后为汉易、魏晋易、唐易、宋易、清易、现代易。汉代治《易》者众，以取象解《易》为主，称“象数学”。认为古人“观象系辞”，其卦爻辞所出，在于八卦所显示（暗示）的世间万物的形象（如乾卦有天之象、马之象；坤卦有地之象、牛之象等）。以此法解《易》本极有道理，但汉距《易》成书已近千年，当初作《易》者如何取象不能尽传，于是难免有穿凿附会之处，且愈演愈烈，总汉代400余年，种种取象多至不计；“以此烦琐众多的取象，一一比附《易》文而解之，遂置《周易》于绝境了”，使人无所适从。在这种情势下，魏晋王弼脱颖而出，一扫汉人象数之说，主张解《易》应重在得“意”，要“得意忘象”，独研义理。如乾卦有马之象，其意在捷健；坤卦有牛之象，其意在合顺，得健、顺二意后，不必拘泥于马、牛二象。但问题是“寻象以观意”，如何观法？并无成论。唐太宗修《五经正义》，采王弼《易》注本，王弼易注成为唐宋二代官方取士的标准注本。宋代，易学特别兴盛，最具代表性的是程颐和朱熹两人。他们将义

理与象数结合起来。特别值得一提的是所谓“河图”、“洛书”的发现。《易传》中本有“河图”、“洛书”之说，但真图不传已千余年，忽然在宋初由陈抟传出，并广泛流行，在易学界掀起一个波峰。宋人治易因此大出新意。另外著名的八卦预测大师邵雍收集宋以前各种易占之法，创造出一套简易的利用《易》经卦爻辞占卦的方法，所撰《皇极经世》、《梅花易数》对后世影响极大。元、明之际易学呈衰微状，至清代著述又增多，虽无创见，但能兼容并蓄。民国以后，研《易》者日少，建国以后更是问津者少。但仍有一部分老专家专心于整理易学，出版了几部很有份量的易学著作。近十余年来，《易》重新成为中国文化研究的热点，易学研究形成高潮，有望出现古来最鼎盛局面。

再次，《周易》书中一系列精妙思想，启迪着一代又一代的后人，在历史的长河中泛起阵阵浪花。《周易》形成很早，远在诸子百家之前，对各家各派的学说以及士农工商、科学技术、宗教、哲学等等都产生过重大影响，各门学说都受到易学博大精深思想的启迪，都从《周易》中吸取丰富的营养。

第一，《周易》对古代哲学特别是辩证思维产生过巨大的影响。一方面它提出的许多概念范畴和命题为古代辩证思维的发展开辟了广阔的途径；另一方面它的辩证思维中的缺陷又限制着古代辩证法的深入发展。《周易》有变易、不易、简易三重思想，后学者发挥它变易一面发展了辩证法；不易一面又使变化发展跳不出形而上学循环论和调和论；简易一面则有神秘色彩。而这三者又是交织在一起的。中国古代辩证法思想基本上没有突破《周易》的框架。

第二，《周易》对道教理论的形成产生了重大影响。《周易》三才思想就成为道教理论的基本观念之一。早期道教的宇宙生成论。“三统共生”说就认为天地人结合在一起生成世界万物。早期道教中的“致太平”思想，认为天、地、人合一，阴

气、阳气、中和之气合一，出现了所谓心太平之气，国家才能太平。这种思想明显与《周易》三才思想及天人感应思想有关。早期道教的长生不死，就是要求人们做到精、神、气合一，达到“保合太平”，这也在一定程度上与“三才”思想联系着。另外，《易》理是道教徒重视的经典，其外丹内丹理论的巨著《周易参同契》就是道教徒以《周易》为依据阐发修炼成仙理论的代表作，历代道教徒的“易注”“易疏”著作丰富，是易学史中重要的部分。

第三，《周易》哲学的一些概念、范畴和思维模式，更符合自然科学揭示的宏观与微观的宇宙图景，启迪人们的智慧，为古今自然科学的发展奠定了基础。中国古代自然科学诸如天文、历法、方位、气候、乐律、数学、医药、气功等等，都与《周易》结下不解之缘，一开始就互相渗透，并互相影响。《四库总目提要》所谓“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说。”就拿易学与古代天文学的关系来说吧。《周易》六十四卦的卦辞和爻辞，是以日、月、五星和二十八宿的星象为基础构筑起来的。如乾卦为木星的星象，坤卦为房宿的星象，需卦为金星的星象等。太极为一年阴阳消息的大周期，两仪为夏至和冬至两大季节。四象为四时，八卦为周年中的八个季节。象数是观测天文、制订历法常用的逻辑符号。再从中医与易学的关系来看，《剥》、《萃》、《艮》等卦都包涵了中医的病因理论、诊治和祛病方法、心理学、养生学的萌芽。易、医相通。《易》的阴阳、奇偶数的关系都与中医《内经》相合，赋予了《内经》理论的生命力。针灸的“九针之数”“五十营之数”“九六补泻之法”、“灵龟八法”都与《易》数、易理至为密切。

许多现代自然科学家则从《周易》象数体系中找到了与现代科学相对应的数列和原理，《周易》思维方法更启迪着一些现代

科学家的科学创作灵感，使《周易》与现代自然科学紧密相联。美国康灵橦博士认为，量子力学中的各种物理量的量子转换、物质与光辐射的波粒二象性、测不准原理等提供的物质和超物质及相互关系的哲学概念，都可以从《周易》中阴阳及相互作用的理论得到说明。国内学者赵庄愚通过对物理学的自然之能、热能分析、宇宙二次曲线运动之能量分析，并与《周易》的阴阳关系加以比较，得出物理分析与《易》之阴阳相通的结论。他认为，阴阳即是物理之正负的能元。学者赵定理从天文学角度提出了易学时空观。他认为，由于易的时空的坐标原点在地球表面观测点，从现代科学看，坐标系作曲线加速运动，必然要受到外力作用，因而这个坐标系是一个非惯性坐标系，由这个坐标系得到天体运动时空规律，是非惯性时空规律。有的学者还从计算机原理的角度论述了《周易》与计算机的关系，认为“二进制”是《周易》固有的，《周易》的内容可以通过编码输入计算机，根据计算机产生随机数的原则，通过运算可以得出卦。李树菁列举了现代科学的十四项成果，认为这十四项成果都与《周易》象数有关，提出了“自然科学第三次浪潮条条道路通象数”的论断。

第四，《周易》在10世纪前后传入东亚各国，17世纪先后被译成多种文字传播于世界，引起国际上众多学者的重视，启发着他们的思维，使易学在世界科学文化史上也获得了重要地位。《周易》18世纪传到德国，大数学家莱布尼兹受八卦原理影响，发明了计算机的二进位制，而成为“计算机之母”。大哲学家黑格尔说他的正、反、合辩证法是导源于中国《周易》中阴阳消长的原理。著名的科学家爱因斯坦曾说：“令人惊奇的倒是这些发现（在中国）全部做出来了。”1930年在英国留学的刘子华利用八卦推算出太阳系中十颗行星轨道。美籍华人杨振宁、李政道从《周易》的阴阳消长的原理中得到启发，提出了原子能态二组的奇偶性虽是不灭的，但不是不变的，而且存在着盛衰消长的变

化，这一重大发现获得了诺贝尔物理学奖。苏联科学家戈德伯格于1975年在八卦的启示下确定了长期难以解决的体内两种对立的调查系统。美国则把易经原理运用于核战略中。

再次，当代《周易》研究的前景是十分广阔的。有人认为易象就如一个永远打不开的黑箱，随着历史的推移和科学思维的发展，它不断地向不同时代的人们发出不同的信息，启发和诱导人们去创造生活。美国国际易经研究会主席、夏威夷大学哲学系主任成中英教授在山东济南“国际《周易》学术讨论会”上谈到《周易》研究发展趋向时认为：“易经代表了一种哲学思想，是中国文化的源头，易经哲学是中国文化的正统，是整个文化综合而成的结晶。占筮不能仅从浅层迷信方面去理解，卜筮现象背后有其一套合理的逻辑、理论，有其现代意义。易经、占筮实际上是一种预测学，它着意的是由现在透视未来，从而参与未来，是预测与决策的统一，是人类的一种自然需要……在易的发展过程中，早期的单向预测学说，到《易传》则发展为一种宇宙科学、智慧。易经成为一种创造性与灵活性相统一的学说. 它所追求的既是整体又是开放，又是运动的思想体系；既是发展又是最平稳的人类社会。《易经》具有历史性、现代性和未来性，有其世界性的意义。”①

在国际上，《周易》热已经持续了很久，还将持续下去。美、英、法、日、德等国不但非常重视《周易》的研究，而且利用《周易》原理创造出许多新的学科、新的技术、新的理论。不少国家还把《周易》变成一种方法学，当成是决策科学和管理科学来学习。仅西德就有约五万人在学习和研究《周易》，大部分书店都有《周易》方面的书籍且销量很好。仅日本在近年来出版的易学书籍就不下200种，其中较好的有《周易大鉴》和依据邵

① 见毕群圣主编：《大易论集摘要》第18页，山东友谊书社1990年出版。

雍的《梅花易数》而出版的《梅花秘数》。美、英、法、加拿大等国相继成立各种易学研究会，联合国则早就成立了《易经》研究会。台湾、香港、菲律宾的易学研究也十分活跃，以陈立夫先生为首的台湾“中华易学研究所”，出版了《中华易学》和《周易天地》等刊物，拥有大量的读者。

在中国大陆，随着改革开放的深入，易学研究的热潮也在全国兴起。学术专著和论文纷纷涌现，学术会议、学术团体应运而生，使《周易》研究在各个领域里取得了新的进展，特别是出现了一些值得注意的新动向、新特点，对此，著名学者萧萐父教授在1990年庐山“《周易》与中国文化学术讨论会”的开幕词中作了精辟的阐述：一是《易》象数学（包括河、洛之学）得以复苏。长期被冷落、被荒芜，乃至被斥为糟粕的《易》象、数、图学，重新得到广泛重视。研究者们不仅对汉易诸家象数，而且对魏伯阳、陈抟、邵雍、朱震、蔡元定等所传的先天图书之学，以至方以智父子、戴震、焦循的数理哲学，都分别给予了文献学的考订和科学的疏理；而且，由于现代科学视野和方法的引进，使整个《易》象数学似已获得再生的活力。二是与《易》象数学的复苏相联系，表现为“科学易”的兴起。对《易》象、数、图中的数理、物理、哲理的研究，有的同志将其纳入现代科学的语境和视野，引进现代科学的理论和方法，加以现代科学的透视和诠释。从而使一些曾被神秘化了的数理和原理、矩阵或图式，得到一定的科学化的说明，古老文献焕发出青春的光辉；这样被现代科学眼光照亮和说明了的《易》象数模式和推理方法，还可以反过来应用于现代科学研究的某些领域，并使之得到一定的验证和丰富化。这样生长出易学研究中一个新的学派——科学易，可说是当代易学发展中一项特殊成就。三是“考古易”的研究，是七十年代以来地下考古新发现提出的新课题。1984年马王堆汉墓出土的《帛书周易》的公布和于豪亮、张政烺先生专论的发表，周

原甲骨上数字卦的发现和徐锡台等先生的初步研究，可说是对易学考古新发现研究的开端。这些年，研究成果大为增加，主要是研究质量有所提高。例如，有的研究者从《帛书周易》的排列及卦名的特点发现其与《归藏》有关，而卦序更与《先天六十四卦方位图》暗合；又从阜阳西汉汝阴侯墓出土的《太乙九宫占盘》上小圆盘的刻画，发现其与朱熹《周易本义》所载《洛书》完全相符。仅此二证，似足以核定《河图》、《洛书》及《先天图》等在汉初乃至更早实已有之，了结了易学史上一大公案。四是与"科学易"相对应的"人文易"通过易学及哲学史的研究而受到重视，并自觉到"人文易"并非晋易、宋易中义理内容的重复，而应是对义理派、象数派的双向超越。"人文易"也是时代的产物，是现代人文意识对易理的渗透和诠释。"人文易"的研究，旨在古今贯通地展示易学中构成传统文化心理深层的人文意识、价值理想、精神追求等。近些年，传统文化的讨论中，不少作者涉及易学中的人文意识。苏渊雷先生重版的《易道》，提出"生、感、变、反、成、时、中、通、进、忧患"等十个范畴作为论纲，对"人文易"的探究，有开拓之功。张岱年先生一再强调："天行健，君子以自强不息"；"地势坤，君子以厚德载物"，是渗透在中华传统文化中的基本精神，是我们民族经受各种苦难而得以发展的伟大的内动力。①

此外，当代《易经》的应用研究也十分活跃。当代易学研究涉及的领域甚广，远远超出传统易学的范围。从原始占卜的再认识，到现代科学的众多学科的相关研究，再到哲理性的探讨，都有人在着手做深入钻研工作。就目前来看，《易经》的应用研究集中在易学与精神分析、人体科学、预测学、管理学等几个主要的方面。目前这些研究表现出两个基本特点，一是已经远远超出

① 见《江西社会科学》1990年第6期，萧萐父：《研究易学的现代意义》。

国界，具有世界性的倾向，二是它的发展往往与现代科学众多的学科相沟通，具有强烈的求新意识。许多学者认为，这种研究在现代科学发展中可能是一个很有前途的方向。它使现代的知识结构与人类古老的智慧相沟通，从而使现代科学避免或克服科学领域中已经根深蒂固的“西方中心主义”及由于西方近代科学的分门别类研究所带来的片面性和狭隘倾向，使科学在分科化的水平上保持其固有的整体性。已有种种迹象表明，易学应用研究在某些特定的学科领域里，如当代新兴的人体科学、气功学、预测学、管理学等方面已经作出了相当引人注目的实绩。

本书是在全国“《周易》与中国文化学术讨论会”的基础上，集数十位专家学者的研究成果编纂而成的。全书共分六个问题，即《周易》的文化价值、科学内涵、历史发展及《周易》与当代科学、《周易》与社会管理、易学的研究现状。这六个问题，围绕着“易乃大道之源”这个中心展开了多学科、多层次、多角度的论述，旨在探寻《周易》这部奇书，为什么历经几千年而不衰？它对中国文化的形成与发展，究竟作出了什么贡献？产生了什么影响？为什么《周易》思维方式、哲理范畴能成为古今科学的理论基础？等等。这本论著对许多问题的探讨，在广度、深度上都有所突破，具有较高的学术价值，对促进《周易》的研究相信会有所裨益。如果本书能给广大易学爱好者及易学研究者们一些有价值的启示，这将是我们最大的欣慰和愿望。由于我们学识水平不够，再加上本书各个问题所论主旨不一，内容或相交叉，各篇见解难免有所不同，因此错误疏漏之处在所难免，甚或有杂乱之嫌，望识者不吝指正。

人文易与民族魂

萧萐父

八十年代中国出现的《周易》研究热潮中，象数易的复苏，科学易的崛起，考古易的开拓，均取得了引人注目的新进展和新成果；同时，作为周易热的一股支流，反映社会机遇心理的滋长，占卜易也一度流行。相形之下，人文易的研究反而显得薄弱了。而人文易，凝结在易学传统中的人文意识和价值理想，似乎应当成为易学和易学史研究的主干和灵魂。

一、《易》之为书与易学分派

《易》，既被儒门列为“六经之首”，又被道家尊为“三玄之一”，以其历史形成的理论优势和特殊地位，被赞为“大道之源”，“圣人之蕴”，成为我们民族传统文化精神和哲学智慧的主要的“活水源头”。

关于《易》之为书，从《易传》作者起，历代相沿，已有各种说法。如《易传》中确有一种说法：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。……是故，君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”又说：“探赜索隐，钩深致远，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故，天生神物，圣人则之，……”① 这些话，可以被理解为《易》乃巫觋所用的占卜之书，

① 《易传·系辞上传》。

不过是古代宗教巫术文化的残留；作为占卜用的“蓍龟”，是“天生神物”，比圣人还具有更大的权威。

但《易传》中更别有其他富于理性的说法，如认为：“《易》与天地準，故能弥纶天下之道（“天下”今本作“天地”，据陆德明《经典释文》与李鼎祚《周易集解》校改）。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终，故知死生之说。”① “《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”② “昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”③ 还说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”④ 这是说，《易》是圣人仰观俯察的结果，其所反映的是天地人三才之道，即自然运行和人类活动的普遍法则，而这些法则，作为阴阳（刚柔、仁义）的交错变化，并非死板固定的而是“变动不居”的。这里的“幽明之故”、“死生之说”、“性命之理”等，并无神秘意味，不过是对客观事物矛盾运动的朴素的概括和说明。一方面，强调了这些天地人物的矛盾运动法则是客观的、普遍的，“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”⑤，乃至具有不可违抗的神圣性。另一方面，更强调了《易》所揭示的“圣人之道”，乃是对这些天地人物矛盾运动法则的模拟、掌握和运用，是一种“极深研几”的哲学智慧。所以说：“夫《易》，圣人所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务”，“化而裁之存乎变，推而行之存乎

① 《易传·系辞上传》。

②、④ 《易传·系辞下传》。

③ 《易传·说卦传》。

⑤ 《易传·系辞上传》。

通，神而明之，存乎其人”①；“苟非其人，道不虚行”②。“观乎人文，以化成天下。”③这就充分肯定了人道的意义，肯定了人的自觉能动作用。人文化成天下的思想，成为“易道”的中心与归宿。《易传》作者如此诠释“易道”，实际上是对《易》的原始象数系统以及流为占卜书之后的卦象、筮数等，进行了哲学理性的加工，对“天地自然之易”（朱熹语）贯注以人文价值理想。遂使由《经》到《传》的“易学”，固有地就兼涵了“明于天之道”的科学理性，“察于民之故”的价值理想，“是兴神物以前民用”的占卜信仰这三方面的内容，在不同的条件下发挥着“以通天下之志”、“以定天下之业”、“以断天下之疑”的社会作用④。因此，合《经》《传》为一体的“易学”，摆脱了原始巫术形态，容纳和体现了古先民的科学智慧、人文理想与神道意识，三者既相区别，又相联系，且互为消长，在不同历史时期与不同学术思潮相激荡而发挥其不同的文化功能。《四库总目提要》所说：“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说，而好异者又援之以入易，故易说至繁。”实指历史上“易学”与各门学术的双向交流和互相渗透，使“易学”容纳了各种学术成果，有着繁杂的内容。所以，对于《易》之为书，殊难一语中的，所谓“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”⑤，允许见仁见智，各引一端。一部易学史，正是在今、古、汉、宋，各家各派的聚讼纷纭的多维格局中得到发展的。

关于易学分派，初无定说，各自立论大都有其历史依据。先

① 《易传·系辞上传》。

② 《易传·系辞下传》。

③ 《贲卦·彖辞》。

④ 《易传·系辞上传》。

⑤ 《易传·系辞上传》。

秦的“三易”、“九筮”之说，已不传。从西汉起，有传《易》的专门之学，初诸家皆祖田何；其后，施雠、孟喜、梁丘贺及京房诸家今文易，得立学官，孟喜、京房吸取当时天文、历法等科学成果所阐发的“卦气”说，影响深远。民间还有费直传古文易，专以《易传》解经，既长筮占，又颇重义理。同时，司马谈、《淮南子》作者、严君平、扬雄等，又多援道家言以解《易》，尤重义理；而扬雄撰《太玄》，又颇受孟、京一派易学的影响。到东汉，谶纬思潮中神学与科学并存，促使郑玄、荀爽、虞翻、魏伯阳等均重视并发挥了《易》象数学的成果；唯有王肃解《易》，又独重义理，排斥象数，成为王弼易学的先驱。足见，汉代易学，并非全主象数；且《易》象数学中，也派别各异，精糟可分。如京房易学中有些内容，以其与当时天文、历候等科学成果相联系而形成的象数思维模式，有其合理成份，对当时和以后的哲学和科学思想的发展都产生过积极影响。故将历史上的易学流派，粗分为象数与义理两大派，自无不可，但尚需进一步规定。李鼎祚在《周易集解·序》中曾认为：“自卜商入室，亲授微言，传注百家，绵历千古，虽竞有穿凿，犹未测渊深。”他举出郑玄、王弼为代表，指斥“唯王、郑相沿，颇行于代，郑则多参天象，王乃全释人事，且《易》之为道，岂偏滞于天、人者哉？”李鼎祚似乎把唐以前的易学又区分为“天象易”与“人事易”，虽不准，亦有据，且试图超越两派的“偏滞”。

宋代易学有新发展，范仲淹、胡瑗、程颐、张载等吞吐佛老，回归《易》《庸》，使之哲理化，把天道与人事统一起来，推进了《易》义理学的发展。而陈抟、刘牧等则提倡《河图》《洛书》之学，提出“先天易”与“后天易”的划分；周敦颐、邵雍进而发挥传统的《易》象数学中的哲理与数理；朱熹、蔡元定等继之对陈抟的先天易图认真研究，并溯源于《周易参同契》，使《易》象数学中的一些智慧成果得以流传下来并得到一定的理性

疏解。这样历史地形成一个条件，易学中象数学和义理学有可能达到一种新的综合，在此基础上孕育着新的易学分派。如王夫之在十七世纪中国的特定历史条件下，总结、继承了宋代易学的诸方面成就，既深刻批判了传统的《易》象数学中某些神秘主义和形式主义；又同时重视《易图》的研究，强调象数学与义理学在新易学体系中的统一；在"易为君子谋"的前提下不废占易，认为"易学"与"占易"可以并存①。王夫之在"学易"方面的重大贡献，在于全面而系统地发挥了《易》义理学中的"人文化成"思想，利用传统易学的范畴和理论框架，展开了他的具有早期启蒙性质的人文哲学体系。王夫之的"尊生"、"主动"、"贞生死以尽人道"的易学思想，可说是走出中世纪的近代"人文易"的雏型。与之同时代的方以智父子，从"质测即藏通几"的观点出发，把律历、象数、医药、占候……等都看作是"圣人通神明，类万物，藏之于《易》"的"物理"、"数理"②；其"核物究理"、"深求其故"的易学思想，也可说是走出中世纪的近代"科学易"的先声。

二、"科学易"与"人文易"

"科学易"与"人文易"，可说是相对待而形成的名称；用"科学易"与"人文易"来划分易学流派，似乎有其现实的客观依据。"科学易"与"人文易"，虽也有其历史渊源，但就其思想内容和研究方法的特征而言，都属于近现代的易学流派，对于传统的易学诸流派都有所扬弃和超越。

"科学易"，被有的同志界说为"现代易的别名"或"现代

① 王夫之：《周易内传发例》。

② 方以智：《通雅·自序》。

易学新流派”，但也可以更具体地表述为对于《易》象、数、图中的数理、物理等给以现代科学的透视和诠释，从而使一些曾被神秘化了的图式、数列及原理，得到一定的科学化的说明；这样被现代科学眼光照亮和说明了的易学中的象数模式和推理方法，还可以反过来应用于现代科学研究的某些领域，并得到一定的验证。在中国，古老的易学及其象数思维模式与西方传入的新兴质测之学相结合，在十七世纪就开始了。当时涌现的具有典型意义的桐城方氏易学学派，可以说是“科学易”的早期形态。方以智自觉地意识到，他以易学为根基的自然哲学体系的建立，是“因邵、蔡为嚆矢，征《河》《洛》之通符”，“借泰西为剞子，申禹、周之矩积”①，即是说，一方面继承邵雍、蔡元定等所提倡的象数图书之学的易学原理，另方面引进西方新兴质测之学，并借以发扬祖国科学思想的优秀传统。这正是“科学易”的基本思想特征。十八世纪，戴震、焦循等沿着这一思路，继续推进“科学易”的发展。此后，中国文化的近代化的正常历程被打断，我们民族在深重的苦难中步入近代，人们迫于救亡图存的政治形势，忙于日新月异的西学引进，来不及去清理易学遗产，“科学易”的研究濒于中断；而在西方，从莱布尼兹到爱因斯坦、玻尔、李约瑟等，把中国易学中某些象数结构纳入现代科学的语境和视野，对“科学易”不断地有所探测。二十世纪中西文化的汇聚、交融中，一些学有专精的自然科学家，转向传统易学与科学思想遗产的研究而时有新的创获：八十年代伴随改革开放而兴起的文化研究热潮中，由于《易》象、数、图中数理、物理、生理及哲理的被重视，由于多学科交叉研究方法的被应用，由于东西方学术思想某些层面的重新被整合，“科学易”的研究得到长足的进展，并有方兴未艾之势，成为当代易学的一项特殊成就。

① 方以智：《物理小识·编录缘起》。

当然，“科学易”的研究有一个理论和方法的导向问题。首先，在理论原则上，应当承认《易》之为书的原始形态，虽是人类智慧创造的一株奇葩，但毕竟是古老中华文化发轫时期的产物。它本身必然是在科学思维的萌芽中充斥着宗教巫术的迷信，即使经过晚周时期《易传》作者们的哲学加工，改变着其中科学思维、人文意识与神物迷信的比重成份，但仍然是原始科学与神物迷信的某种结合。因而，“科学易”作为现代形态的知识体系，必须将这种固有的科学与迷信的结合加以剥离，必须将传统易学中某些固有的神秘性（各种拜物教意识、神物迷信等等）加以扬弃。这是十分繁难的任务。因为，历史地把握科学与迷信二者的区别和联系，了解二者既互相对立、排斥，又互相寄生、转化的机制，以及二者能够共生或实现转化的思想文化条件和社会经济根源，并非易事，且在实证科学所凭依的工具理性范围内得不到解决。其次，在文化心态上，应当看到鸦片战争以来的民族苦难和中西古今文化的激烈冲突，在人们思想上曾造成各种困惑和畸变心理。诸如，面对西方科技新成就，希望“古已有之”的“西学中源”说，幻想“移花接木”的“中体西用”说，都是曾经流行过的思想范式，并在中国文化走向近代化的历程中一再把人们引向歧途。显然，“科学易”的研究，应当避免再陷入这样的思想范式及其种种变形，应当跳出中西文化观中的“西方中心”、“华夏优越”、或“浮浅认同”、或“笼统立异”、或“拉杂比附”等等误区，而在传统易学与现代科学之间发现真正的历史接合点，从中国“科学易”三百年来具体的历史发展中去总结经验教训，提炼研究方法，开拓未来的前景。

这一未来前景的一个重要方面，就是“科学易”与“人文易”必须相辅而行，成为易学研究中互补的两个主流学派。

与“科学易”相并列的“人文易”。也属现代易学的新流派，而又有其深远的历史渊源。《易传》作者以其对易道的深刻

理解，明确意识到“天道”与“人道”、“天文”与“人文”的关系和区别，而强调“人道”、“人文”的意义。《贲卦彖辞》指出：“〔刚柔交错〕（据孔颖达《正义》补四字），天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”“刚柔交错”所展示的“天文”，是人们的工具理性所掌握的自然知识，属“科学易”所探究的内容；而人按一定的社会需要和价值理想去“观天文以察时变”，这一实践活动的意义已属于“人文易”的研究范围；至于作为人类文明的标志，“观乎人文，以化成天下”，更是“易道”的主旨而构成“人文易”的主要内容。足见“人文易”在易学体系中固有其优越的地位。“人文易”所注视的是《易》象、数、图和义理中内蕴的人文精神。它研究的不是筮数而是“筮之德”，不是卦象而是“卦之德”，不是爻变而是“爻之义”，是“圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患”①的价值理想。所以，“人文易”并非对传统的晋易、宋易中义理内容的简单继续，而是对传统易学中“象数”和“义理”的双向扬弃和新的整合。“人文易”的新整合，并非一蹴而就，而是一个历史过程，反映着永恒跳动的时代脉搏。作为走出中世纪的人文意识觉醒的反映，中国“人文易”的发展，也已有三百多年的历史。王夫之以他的易学体系，“其明有、尊生、主动等大义，是为近代思想开一路向”，②为近代“人文易”奠定了理论根基。此后，许多论者，继续开拓。或以“体用不二”、“翕辟成变”、生生不已、自强不息、“不为物化”的“人道之尊”等，来阐扬“大易”的“义蕴”。或据《乾》、《坤》两卦的“象辞”：“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”，来论证中华传统文化中源于“易道”的民族精神。这些先行者的研究与发掘，推进了“人文易”的发展，

① 《易传·系辞上传》。

② 熊十力：《谈经示要》。

也启迪着后继者的继续开拓。

三、“人文易”内蕴之民族魂

“人文易”的内容极为丰富，可以从不同的视角去加以考察。如果就“人文易”中的价值理想内蕴于民族文化深层中、长期塑造而成的精神因素而言，可称作民族文化之魂，至少有以下几个层面，昭然可述：

（一）时代忧患意识　忧患意识，是中华传统文化中一个特有的道德价值概念，标志着一种根源于高度历史自觉的社会责任感和敢于承担人间忧患的悲悯情怀。这样一种人文价值理想或精神境界，最早、最鲜明、也最集中地体现在《周易》之中。《易传》作者对于《易》的产生并未作神秘的夸张，相反地，把“《易》之兴也”平实地归结为在特定的艰危处境中人的忧患意识的产物，“《易》之兴也其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？”进一步再具体化，作《易》的时代环境，乃是殷、周之际的政治变革，“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”① 作《易》者（周初统治集团、文王、周公等）的忧患，就在于“小邦周”要战胜、取代“大国殷”所面对的重重困难和艰危处境。文王因之而曾被囚于羑里，周公等更面临各种矛盾而怀着无穷忧虑，谦慎自持，始得以转危为安。《易传》作者在肯定了作《易》者的忧患之后，又从总体上论断《周易》一书：“是故其辞危，危者使平，易者使倾，其道正大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”② 整个“易道”所凸显的，正是“朝乾夕惕”、“居安思危”、“外内使之惧”，“困穷而道”的忧患意识；并强调地指出：天道自然“鼓

①、② 《易传·系辞下传》。

万物而不与圣人同忧”；而圣人则必须“吉凶与民同患”，并“明于忧患与故”。①

“吉凶与民同患”，“明于忧患与故”，是《易传》阐发“忧患意识”所提出的极为光辉的命题。所谓时代忧患，远非个人祸福，而是一种洞察时艰、深体民瘼的群体意识，不仅要求“与民同患”，而且要求深知忧患的本质及其根源，旨在为消除群体忧患而“鞠躬尽瘁，死而后已”。不同的时代有不同的群体忧患。“人文易”中这一深蕴的“吉凶与民同患”的忧患意识，在传统文化中产生了巨大的影响。历代献身正义事业的志士仁人，先进思潮的号角和旗手，往往也是时代忧患意识的承担者。他们“先天下之忧而忧”，“忧道”、“忧时”、“忧国”、“忧民”，总是怀着“殷忧启圣，多难兴邦”、“生于忧患，死于安乐”的信念，不顾艰难困苦，奋斗不息。

这种忧患意识，具有深沉的历史感，又具有强烈的现实感，它区别于印度佛教的悲愿思想，也不同于西方美学的悲剧意识，而是中华传统文化所特有的人文精神，是我们民族经受各种苦难而仍然得以发展的内在动力，是“人文易”中跳动着的最值得珍视的民族魂。

（二）社会改革意识　客观的自然和社会的变革，不可违阻；而反映为主观上的改革意识特别是社会改革意识，却需要自觉树立。《周易》本是讲“变易”的书；六十四卦的卦序序列，即含有不断改革、永无止境的义蕴；而其中，专立一个《革》卦，更是集中地自觉地树立一种社会改革意识。“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时义大矣哉！”②《易传》作者

① 《易传·系辞下传》。

② 《革卦·彖辞》。

把社会变革——“革去故，鼎取新”①“穷则变，变则通”，②视为客观必然规律；但适应客观规律，怎样实行变革或改革，则必须创造条件，注意过程，掌握时机，做到措施适当，“应乎天而顺乎人”，而关键在于取得民众的信任。

整个《革》卦的卦爻辞，经过《易传》作者的理论加工，展示为一种从汤、武革命等社会改革实践中总结出的严肃而慎重的社会改革思想，富有深意。首先，认定某项社会改革，必经一个过程，取得民众对改革的信任（“已日乃孚，革而信之”），才能顺利成功（“文明以说，大亨以正”）。其次，强调改革过程的开始，切忌妄动，“不可以有为”。经过一段时间，可以开始发动；但也需要“革言三就”，反复宣传；直到取得民众信任，“有孚，改命吉”。再次，指出到了改革时机成熟，“大人虎变，其文炳也”；再到改革初成，正当“君子豹变，小人革面”之时，又不宜妄动，“征凶，居贞吉”，力求稳定一段以巩固改革的成果。《革》卦内蕴的社会改革意识，既强调“革之时义大矣哉！”“革而当，其悔乃亡”；又充分注意到在改革过程中“有孚”“乃孚”即取得民众对改革的信任的极端重要性。如果郑重总结历史上某些改革失败的教训，《革》卦所展示的改革理想模式不是值得再咀嚼么？

（三）德、业日新意识　《易传·乾坤文言》及《系辞上下传》关于人文化成思想的大量论述中，把“德”和“业”作为对举的范畴，认定“易道”所追求的人文价值的最高理想，就是“盛德”和“大业”。“盛德、大业，至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓《易》。”又说：“《易》，其至矣夫！夫《易》，圣人所以崇德而广业也。”③《易》的伟大社会作用就在于“崇德

① 《易传·说卦传》。

② 《易传·系辞下传》。

③ 《易传·系辞上传》。

而广业”。《易》的思想特点，首先是德、业并举，正如整个六十四卦体系是“乾坤并建”一样，《系辞上传》开宗明义即由“乾以易知，坤以简能”推衍开，“易则易知，简则易从，易知则有亲，易从则有功，有亲则可久，有功则可大，可久则贤人之德，可大则贤人之业”①。“德”和“业”，成为人类“可久”、“可大”的追求目标，“德”是内在的道德修养，“业”是外在的功业创建，前属内圣，后属外王，两者不可偏废，必须互相结合。而《易传》的人文思想，更偏重于以德创业，以德守业；由六十四卦卦象引出的《大象辞》，强调的是“君子以果行育德”、“以振民育德”，“以反身修德”，“多识前言往行以畜其德”，②表现了这一倾向。

其次，《易传》从“天地之大德曰生”，“生生之谓易”的大原则出发，提出了德业日新思想，“富有之谓大业，日新之谓盛德”③。“富有”也有赖于“日新”。不断地开拓创新，不断地推陈出新，是最高的品德。无论事业的创建，人格的修养，皆是如此。尊生、主动、尚变、日新，是“人文易”的哲学核心。张载、王夫之、谭嗣同、熊十力，对此均有慧命相续的深刻阐明。

（四）文化包容意识　“《易》之为书，广大悉备”，就在兼三才之道，把“天道”与“人道”、“天文”与“人文”贯通起来考察，依据“天道”来阐述“人道”，参照“天文”来观察“人文”，因而形成“人文易”中的文化包容意识。其主要思想特征是：尚杂，兼两和主和。

首先，《易》把人类文明、文化的原生形态和基本构成，规定为“物相杂，故曰文”④；“龙战于野，其血玄黄”所构成的

①、③　《易传·系辞上传》。

②　《蒙卦、蛊卦、蹇卦、大畜卦》；《大象》。

④　《易传·系辞下传》。

“天地之杂”①，正是“文”的发端。尚杂，是人类文化创造的根本特征。

其次，“兼三才而两之”②，“一阴一阳之谓道”③，是“易道”的思维模式。借以考察人文现象，也就承认各种矛盾和对立。“一阖一辟之谓变”。“参伍以变，错综其数，通其变遂成天下之文”④。兼两，是考察文化现象变动的致思途径。

再次，“易道”用以考察人文化成的基本文化心态，是主和。“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞！首出庶物，万国咸宁。”⑤这个“和”范畴，经过史伯、晏婴、孔子等的琢磨，旨在反对专同，而是能够容纳杂多和对立的更高层次的范畴，成为文化包容意识的理论支柱。

以尚杂、兼两、主和的文化观及文化史观，明确认定“天下同归而殊途，一致而百虑”⑥是人文发展的客观自然进程，只能“学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之”⑦，才有可能察异观同，求其会通。这是人文化成的必由之路。司马谈衡论六家要旨⑧，黄宗羲提倡“殊途百虑之学”⑨，王夫之作出“杂以成纯”、“异以贞同”的哲学概括⑩，都是“人文易”中文化包容意识的继承和发挥，“含弘光大”，至今具有生命力。

以上仅从“时代忧患意识”、“社会改革意识”、“德业日

① 《坤卦·文言》。

② 《易传·说卦传》。

③ 《易传·系辞上传》。

④ 《易传·系辞上传》。

⑤ 《乾卦·彖辞》。

⑥ 《易传·系辞下传》。

⑦ 《乾卦·文言》。

⑧ 《史记·太史公自序》。

⑨ 黄宗羲：《明儒学案·序》。

⑩ 王夫之：《周易外传》：《杂卦传》、《未济传》。

新意识”、“文化包容意识”四个侧面揭示了“人文易”的内蕴，蠡酌管窥，聊举一隅，亦足以证明“人文易”确有丰富内容值得认真发掘。

《周易》文化价值的再认识

唐明邦

一、《周易》——东方文化之奇葩

《周易》是我国最古老的文化典籍之一，三千多年来，在中华文明史上一直放射着耀眼的光芒。它对我国哲学、化学、史学、政治、伦理、民俗、宗教，乃至天文、历法、数学、乐律等都产生过重要影响。十七世纪，介绍到欧洲，日益引起西方哲学家、科学家的重视。当前，在某些国家甚至引起“《周易》热”。一部古代文化典籍有如此持久的魅力，在世界文化史上可谓绝无仅有。它的魅力，显示在四个方面：

（一）《周易》是世界文化史上的一部“天书”。它产生在三千年前，文句简朴、古奥，多数人识其字而不明其义，望而生畏、难于卒读；它有一套特殊的符号，即卦爻结构，这些符号同远古占卜方式相联系，令人觉得十分神秘；全书结构严谨，卦辞、爻辞同卦象、爻象相联系，井然有序；古奥词句所反映的思想文化内涵，甚为玄妙，若不经深入研究，往往难得要领。

（二）《周易》产生的历史，是一个奇迹。《汉书·艺文志》就称它是“人更三圣，世历三古”的杰作。传说上古伏羲氏画出八卦，中古文王和周公重卦系辞而演为六十四卦的《易经》近古孔子阐发其义理，写成“十翼”，是为《易传》。《周易》

是一部占筮之书，演变成哲学典籍，经历了数百年之久，其酝酿成型而丰富完善的过程，任何其他古代典籍不可比拟。

（三）《周易》的文化思想价值，异常突出。早在西汉时期，它就被列入学官，视为“六经之首”，同《诗》、《书》《礼》、《乐》、《春秋》诸经不同，它不只提供某一方面的文化知识，更作为锻炼理论思维能力提供教材，为一切学术研究者所重视。魏晋时期，“玄学”盛行，《周易》又驾乎《老》、《庄》成为“三玄之冠”，为提高中华民族的抽象思维能力，发挥过重大作用。三千年来，研究《周易》，揭示其象数奥秘，阐发其精深义理者，代不乏人，各有著述，形成了一门独立发展的学科——“易学”。易学史上，学派甚多，四库全书将其概括为“二派六宗”。迨及近代，不少中外科学家将《周易》象数同现代自然科学相结合，在传统的象数派和义理派之外，又异军突起科学易学派，此派发展迅猛，方兴未艾。

（四）称《周易》为东方文化之奇葩，尤在其玄妙的义理在世界文化史上独树一帜。它为人们提供了一幅特殊的宇宙演化图式，即所谓“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。（《系辞上》）以太极为原初的这一宇宙演化理论，力求探索宇宙的起始及其演化过程，立论恢宏，思虑玄妙，基本上奠定了东方哲学思维模式的基础，影响极为深远。《周易》哲学的另一特点，在于建立了“三才”统一的宇宙论。主张“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”（《说卦》）三才之道的统一，涵盖了宇宙之阴阳消长，万物之刚柔变化，人生之道德准则，致广大而尽精微，极高明而道中庸。三千年来，《易》乃大道之源，已成为中华民族的共识，并已日益得到国际易学家的认同。

二、《易经》的结构及其文化内涵

《周易》一书分《易经》、《易传》两大部分。经乃占筮之书，编成于殷周之际。为上古巫史文化的遗存；传乃战国中后期作品，为自成体系的哲学著作，反映新兴封建阶级的世界观。

《易经》结构特殊，体系井然，由符号系统和文字系统两大部分有机组合而成。如此体例的哲学著作，世界文化史上实属罕见。

《周易》的符号系统，由八经卦（三画卦）和六十四别卦（六画卦）组成。八卦和六十四卦的卦象都由阴（一一）、阳（一）两个符号依不同次序组合。

八卦指：乾（☰）、坤（☷）、坎（☵）、离（☲）、震（☳）、巽（☴）、艮（☶）、兑（☱）代表天、地、水、火、雷、风、山、泽八种物质性的东西。远古之人认为这是构成宇宙万物的八种基本物质要素。

六十四卦，每卦六爻，分别由两经卦构成。六十四卦有一定先后次序、卦序中包含有深刻哲理，其中否泰，剥复，损益、鼎革、既济未济等卦，从卦名即可看出有着对立统一关系。每卦六爻，又组成一个独立的系统结构，内部存在着贞悔、三才、比应、承乘、互体、旁通等关系。

《周易》的文字系统，包括六十四节卦辞，三百八十四节爻辞。其文字内容多从上古占筮所得的繇辞筛选而来，还有一些属于古代的民歌、民谣、哲理格言等。

卦辞断一卦之吉凶，爻辞断一爻之休咎，卦、爻辞中，包括取象之词，叙事之词，断占之词等不同组成部分。

符号系统和文字系统显然各有特点。符号系统的特点，在于使思想规范化、系统化，乃至图式化；它有很大的局限性，即是

一些“空套子”，不辅以卦爻辞则难于独立表述某种固定的思想。文字系统的特点，在于古奥的词句具有鲜明的形象性，而这些形象所表述的思想，除极少记述特殊历史事件外，大都超越时空，没有固定所指，它同符号一样，也类似一些“空套子”，可以任人拟议，这些词句向无确诂，而富有极大的再诠释性。符号系统与文字系统相互诱导，相互启发，演成极为繁复，言人人殊的理解义。

《易经》包含的四百五十节卦爻辞，有着广泛的文化内涵。如果将它从卦爻象中独立出来，从研究上古文化知识的角度加以考察，所包含的自然、社会知识内容，大体可分为如下一些方面（各举一、二例以窥全豹之一斑）；

关于自然现象、自然规律的知识。“履霜，坚冰至。”（坤六二）。“密云不雨，自我西郊”。（小畜卦辞、小过六五）。

关于阶级矛盾、政治斗争的知识。“大君有命、开国承家、小人勿用”。”（师上六）“何校灭耳，凶。”（噬嗑上九）

关于古代战争的记载。“高宗伐鬼方，三年克之。”（既济九三）

关于古代农业、畜牧业的知识。“不耕获，不菑畬。”（无妄六二）“畜牝牛，吉。”（离卦辞）

关于商业、交通知识。“旅即次，怀其资，得童仆贞。”（旅六二）“贲其趾，舍车而徒”。（贲初九）。

关于历史事件。“王用亨于岐山。”（升六四）“帝乙归妹。”（归妹六五）

关于婚姻习俗。“归妹以须，反归以娣。”（归妹六三）“枯杨生华，老妇得其士夫。”（大过九五）

关于祭祀、占卜。“王用享于帝。”（益六二）“初筮告，再三渎，渎则不告。”（蒙卦辞）

关于伦理思想。“不恒其德，或承之羞。”（恒九三）“不

事王候，高尚其事。”。（蛊上九）

古代的民歌。“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之”。（中孚九二）

哲理格言。“无平不陂，无往不复”。（泰九三）“其亡其亡，系于苞桑”。（否九五）“介于石，不终日。”（豫六二）

总之，《易经》中包含的古代思想文化资料相当丰富，剥去其占筮体系的外壳，不难发现其古奥文句中，保存着许多宝贵的上古知识。难怪历史学家从中考证出殷先王亥“丧牛于易”的故事。（旅上九）民俗学家发现有古代抢婚制度的记录。（屯六二：“屯如邅如。乘马班如，匪寇，婚媾。”）。天文学家从中找到世界上最早关于太阳黑子的记载。（丰六二：“丰其蔀，日中见斗。”）研究气功的人，发现有关于运气过程的描述。（艮卦卦爻辞）

三、《易传》对《易经》思想的重大发展

《易传》是阐发《易经》思想的论著，古称“十翼”，它是研究《易经》的十篇辅助资料，是在《易经》这部“占筮之书”问世之后，经过后人长期研究，到战国中后期才写成的第一部易学专著。古人认为它是孔子一人所作，近代学者考证，它决非一人所写，而各篇写作时间也先后不一。不过，这十篇论述易理的文章，观点大体一致，在思想史上自成体系，反映的是战国中后期新兴封建阶级积极进取的思想面貌。

《易传》尽管是阐发《易经》的哲学论著，却同《易经》思想有很大历史差异，其中许多思想并非《易经》所固有，无非是借《易经》思想框架，发挥作者自己的世界观和思维方法。

《易传》思想体系中，关于“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的原理，关于河图、洛书之说，关于太极两仪的理论，关

于大衍之数和天地之数的说法，以至关于四营十八变的占筮方法等，在《易经》经文中都找不到根据。

《易传》对《易经》的重大发展，在于它将一部占筮之书，改造成为理论性很强的哲学著作，如果没有这个改造和发展，《易经》在中国思想史、文化史上的地位和作用将会是另一番景象，远不会有后来这么高的学术价值。《易传》在哲学史上的价值，在于它营造了一个比较精微的客观唯心主义宇宙观。更可贵的是其中包含了相当丰富的朴素辩证法思想。它的唯心主义思想为历代唯心主义者所继承和发展。其朴素辩证法思想对后代辩证法思想家们的理论有着极为深远的影响。

首先，《易传》建立了“天地絪缊、万物化醇”的宇宙发展观。它肯定天地万物不断推移变化，人类社会的物质文明和精神文明都是不断进化发展的。《易传》将自然和社会不断变化发展，视为普遍规律，要求人们的思想和行为，应当同这一普遍规律相适应。它说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。（系辞下）

其次，《易传》提出了可贵的“刚柔相推，变在其中”的变化内因论。认为事物运动变化的原因，不是某种超自然的神灵主宰，而是事物内部固有的一阴一阳两种对立力量作用的结果。它把阴阳双方对立的基本属性规定为一刚一柔，“刚柔相推而生变化。”由于事物内在力量的“刚柔相推”或“刚柔相摩”，从而万物“生生”不已，大化“日新”又新。

再次，《易传》明确地论述了“穷上反下”、“革故鼎新”的矛盾转化思想。认为事物内部矛盾着的双方，既有着统一性，也存在斗争性，矛盾的双方是可以相互转化的，犹如“日中则昃，月盈则食。”事物的转化，不只是循环往复，而且有“革故鼎新”的前进运动。

《易传》阐述的天地人“三才”统一原理，为历代思想家所重视，成为一脉相承的东方思维模式。它指出：“立天之道，曰阴与阳，立地之道，曰柔与刚，立人之道，曰仁与义。”天道、地道、人道相统一，构成天人之际三纲领，包含了宇宙演化，社会发展，人际关系的广泛思想内容。这一天人一体的宏观宇宙哲学，在世界思想史上具有极大优越性。

四、《周易》——打开宇宙迷宫的一把金钥匙

我国历代科学家，为探索宇宙和人生的奥秘而呕心沥血。他们对科学技术的发展作出了永垂史册的贡献。十七世纪前，我国科学技术一直居于世界科技发展的前列。不言而喻，科学家们在探索宇宙、人生奥秘时，掌握着锐利的思想武器。要打开神秘的科学殿堂，手中若无一把金钥匙，那是不可能的。基于这种考虑，著名科学家爱因斯坦为中国人在科学上的卓越创造力感到十分惊奇，曾经说过众所周知的这样一段话：“西方科学的发展，是以两个伟大的成就为基础，那就是希腊哲学家发明形式逻辑体系（在欧几里德几何学中），以及通过系统的实验发现有可能找出因果关系（在文艺复兴时期）。在我看来，中国的贤哲没有走上这两步，那是用不着惊奇的。令人惊奇的倒是，这些发现〔在中国〕全都做出来了。”（《爱因斯坦文集》第一卷，第573页。）爱因斯坦的惊奇，引人深思。中国古代科学家深入宇宙迷宫，做出了举世公认的科学技术创造，他们究竟掌握了什么神奇的思维方法和科学方法？

古代科学家的思维方法和科学方法，同他们所受的优秀文化教养分不开。这种教养是多方面的，而易学思想的熏陶，可以说是其主要方面。在古代，《周易》作为“六经之首”，人人必读。诸经之中，唯独它对于锻炼人们的理论思维能力起着特有的

重要的作用。

首先，《周易》哲学为科学家们提供了先进的思维方法。它帮助科学家建立大化流行，生生不息的宇宙发展观；建立万物变化日新，物极必反的矛盾转化思想；建立仰观俯察，穷理尽性的认识论原则；建立人能“赞天地之化育”的主体能动性思想。《周易》阐述的“一阴一阳之谓道”，“刚柔相推而生变化”的宇宙观，较之西方中世纪的科学家们的宇宙观，不能不具有优越性。《周易》尤其蕴涵着丰富的朴素辩证法思想。古代科学家虽未掌握完备的形式逻辑，却十分熟悉以《周易》为代表的古代辩证逻辑，这对于他们打开宇宙迷宫，无异是一把金钥匙，有了它，许多科学难题便迎刃而解。

其次，《周易》象数为科学家们提供了有益的思维模式。象数思维方法是《周易》特有的思维方法。它借助于《周易》的卦象和爻象，进行形象思维，取象比类，触类旁通，以推动理性思维的发展。人们在思维过程中，把握思维客体，加工思维内容，形成理性认识，都通过易学象数的推衍程式。

易学象数思维方法，在中华民族幼年时期开始形成，几百年来不断充实发展。它经受住时间的考验，对古代科学家有着持久的魅力。

取象比类，是象数思维的基本特征；阴阳对称，刚柔调和，是象数思维的致思准则；整体思维，是象数思维的合理内核；注重节律性，强调序列性，是象数思维的突出优点。象数思维方法同西方形式逻辑思维方法不同的地方，在于它不只提供一种思维形式，同时诱导思维内容，它是思维内容同思维形式紧密结合的一种奇特方式。

象数思维方法，有利于总结人类的实践经验，便于归纳现象，作出新的结论，进行演绎推理。它是归纳法与演绎法的结合。它既非单纯讲综合，亦非单纯讲分析，而是巧妙地将分析与

综合统一起来，形成一种独特的思维模式。

象数思维方法，是中华民族理论思维的特殊方式，是古代先哲智慧的结晶。数千年来，一脉相承，对科学思维的发展起着重要作用。在古代科学技术的各个领域，都曾经普遍地加以运用。打开中国古代科学技术史，我们不难发现：天文学家，借用象数显示星移斗转的周期；历法学家，借用象数描绘阴阳消长、物候变化的节律；医学家、气功师借用象数总括人天统一的节度；乐律学家，借用象数表志律吕损益的法则。古代的治河专家，在统筹治理黄河、淮河、运河这样浩大的系统工程时，若无精密的象数思维的锻炼，要使工程指挥若定，万无一失，简直是不堪想象的，难怪历史上著名的治河专家，多是训练有素的易学家。

五、《周易》对现代科学方法论的启迪

《周易》在海内外日益受到现代自然科学家的青睐，这不是偶然的。人们意识到它可能给予现代科学方法论以种种有益的启迪。以往的易学家对此是难以想象的。

一部世界科学技术史，向人们显示了一个普遍真理：每一门自然科学的新发展，都必然同新的科学方法相联。杰出的科学家们的成功事实表明，他们之所以在科学上作出新的贡献，除了受到当时生产、科学实验和科学发展水平的影响外，起决定作用的是他们采用了与众不同的新的科学方法。当前，为了推动科学技术发展，科学方法论的研究，已日益提到重要地位。

现代科学方法论，乃是对各门自然科学特殊方法论的概括和总结，它随着特殊方法论的发展而不断发展。现代自然科学飞速发展的事实证明。不但各门自然科学的特殊方法日新月异。而且各特殊方法之间相互渗透，交叉的情况已愈来愈突出。自然科学的一般方法，如模拟方法、数学方法、系统方法、类比方法等，

已经超出某一门自然科学而成为各门自然科学通用的方法了。

令人感兴趣的是，人们日益发现，一些现代自然科学通用的方法，往往可以从《周易》哲理和《周易》象数中得到某种启示，或者说有某些相通，相似之处。

最早萌发这一意识的，无疑是德国著名哲学家、数学家莱布尼兹（1646——1716），他在十七世纪末年，发明了“二进制新算术，”即今天电子计算机所用的二进制数学原理。当他看到友人由中国寄给他的《周易》卦象图后，欣喜异常，于1697——1702年间，连续给这位在中国研究《周易》的友人鲍威特（Bouvet·白晋）通信，十分称赞《周易》的奥妙，特别谈到他的二进制算术与中国古代《易图》的关系：“这个《易图》，可以算现存科学之最古的纪念物。然而这种科学，依我所见，虽为四千年以上的古物，数千年来却没有人了解它的意义。这是不可思议的，它和我的新算术完全一致。……要是我没有发明二元算术，则此六十四卦的体系，即伏羲《易图》，虽耗费许多时间，也不会明白的吧！。”（转引自朱谦之《中国哲学对于欧洲的影响》，第231页，福建人民出版，1985年版。）鲍威特送给莱布尼兹的两个易图，是《伏羲六十四卦次序图》和《伏羲六十四卦方位图》（园图中含六十四卦方图）。两图均由宋代邵雍所绘，载于朱熹《周易本义》卷首。莱布尼兹用二进制算术符号1代表—（阳爻），用0代表--（阴爻），正好可以将六十四卦卦象用数码代替，他所说的“完全一致，”就是这个意思。二千多年前承传下来的易卦符号，可以用最新的二进制算术法则加以破译，在人类文化史上不能不说是一个奇迹。这一奇迹的出现，理所当然地引起世界科学家们的注意。

在当代，《周易》象数对现代科学方法的启迪，突出地反映在量子论的创立者波尔的认识中。波尔创造性地提出“原子结构模型”假说，并得到证实。他将自己的卓越创造归功于周易太极

图的启发，以致对太极图十分崇拜，用太极图设计族徽，以志永恒纪念。波尔如此崇拜太极图，大概是由于他从太极图中得到常人所不易得到的启示，比如：相对原理，互补原理，跃迁思想等。尽管在太极图中这些原理是异常模糊的，未有科学表述，对于一个深思熟虑的科学家，可说是心有灵犀一点通，发生了化腐朽为神奇的妙用。

《周易》象数之神奇，还表现在分子生物学中。现代分子生物学中的遗传密码为DNA和RNA(脱氧五环核糖与氧五环核糖)，与碱作用而形成二条长链，其分子结构之变化与化学键之象数，正好与太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八八六十四卦象巧合。

当然，我们不能说《周易》象数本身具有如此神通，可以使科学家作出重大科学发现。科学家的创造发明，是长期科学实验取得的成果，本与《周易》象数无关。不少科学家崇拜《易图》、太极图，原因何在？这只能说科学家们在费尽千辛万苦而作出重大科学发现与发明之后，力图将自己取得科学成果的科学方法加以总结，使之上升为普遍的法则，这时他们的思维需要而且可能超出专业知识的狭隘圈子，产生思想上的飞跃，力图从抽象思维方法中去寻求帮助，《易图》、《太极图》正好能发挥其抽象的"宇宙代数学"的特点，给予科学家以某些意外的启示。这种情况，正如牛顿从苹果落地的现象中得到地心引力存在的启示，瓦特从茶壶盖受蒸汽冲动而启闭的现象中得到创造活塞引擎的启示一样，具有很大偶然性。

在"《周易》热"蓬勃发展的今天，可以断言古老的中华《易图》所蕴涵的整体观念、系统原理、序列思想、相对原理、对称图式、互补原理、模糊原理、均衡思想、周期循环思想、太极图中的跃迁观念等，肯定能够给予世界科学家以更多的新的启示。果真如此，则不唯人类科学发展之福，亦乃中华民族优秀文化之光。

中国的《易》文化传统

罗　炽

当人类跨入一个自觉地以自身为主要认识对象的时代以后，谜一样的东方文化以其缤纷的色彩转变了学者们的视角，引起了他们深沉的反思。人们不禁要问：作为东方文化典型的中国古文化，是通过一个什么中间环节而形成自己的独特的传统的？

是《周易》。正是这部经过长期积淀的，不足五千言的“圣典”，对中国文化传统的形成与发展，起了深远的、决定性的影响。

《周易》是古代卜筮之官在三代以来积累起来的非常丰富的卜筮记录的基础上整理编纂而成的一部预测吉凶的法典。它的最后成书，当不晚于春秋中叶；但要追溯其原始，则可推极于初民们的征兆迷信。在当时，他们的自我意识还未获得真正的独立，于是借助某种神秘的预兆来决定和推测自己行事的可否与吉凶，便成了一种历史的必然。它也是一种把握世界的方式。《周易》形成如今这样一种固定的框架，经历了一个漫长的衍化过程，《史记·太史公自序》说：“三王不同龟，四夷各异卜；”《周礼》说：“（太卜）掌三易之法，一曰《连山》、二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别卦皆六十有四”。《连山》、《归藏》不可得见，但近年来安徽阜阳、湖北江陵以及长沙马王堆出土的易简与帛书，无论卦序或卦爻辞，都与今本有不同程度的差异，这说明卜筮这种迷信活动不仅由来已久，而且在不断地

筛选和规范化，甚至可以说，《周易》是我们的先民有自己的文明史以来的文化活动的伟大成果。这是先民们站在自己的实践水平上，直观地、经验地反映得来的成果，是他们对天地万物的因果联系的最高抽象，正如清代学者纪昀在《四库全书总目提要》中所说的："《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说至繁。"惟其如此，它才被学者们理解为只有用符号表示出来的公式而没有数目字的"宇宙代数学"，① 惟其如此，它才成为孕育中华民族特有的文化素质的重要的中间环节。

一、《周易》所奠定的民族思维模式

人类打从自然界异化出来，第一个神圣的任务就是揭开周围世界的秘密，因为他们自身要存在下来，发展下去，人类采取何种方式去认识世界，是受其所处的地理和气候环境，以及这种环境下所结成的社会关系、实践对象、实践工具、实践范围和人自身的实践能力所决定的。我们的祖先在上述诸条件的制约下，在世代相续的实践活动中逐渐形成了自己民族的认识特色，同时也创造着自己的文化，而《周易》则通过综合和抽象，将其模式化。

思维模式是人们在认知过程中，将现象物转化成感觉和思想的认知结构体系，它往往用符号图象表示出来，具有稳定性的特征。思维模式，一般可分为经验的逻辑的两种类型，所谓经验型，是指由一定的典型经验构成的模型系统。这些典型经验，多

① 冯友兰：《周易学术讨论会代祝词》，《周易纵横录》，湖北人民出版社，第7页。

是从日常行为活动中积累起来的典型事例，经过比较、分类、概括而被肯定的。所谓逻辑型，则是指运用逻辑推理的方式构成的模型系统。两种类型是相互渗透的。《周易》奠定的是经验型的思维模式，它实际上是世界上最古老的系统认知工程。这种思维模式，具有以下一些鲜明的民族特色。

第一，封闭的循环变动性特色。《周易》所给人的第一印象，是一个由八个单卦和由其两相重叠而成的六十四卦组合而成的整体。构成这个整体的图式是："道"——"两仪"——"四象"——"八卦"——"六十四卦"。正如《易传》所云："是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业"。[①] 事实上，这是一个通过数和象奠定的宇宙万有统一于道的系统的认知结构。《左传》云："龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。"（僖公十五年）这个结构外在形式是"象"。八卦就是利用"偶"（－－）"奇"（—）之数，根据天道、地道、人道的"三才"原则排列组合而成的八种不相重复的图象，分别用来指代人们日常生活中最常见的八种自然现象。如：

☰（乾）	☱（兑）	☲（离）	☳（震）
天	泽	火	雷
☴（巽）	☵（坎）	☶（艮）	☷（坤）
风	水	山	地

据先秦典籍所载，人们在实用过程中还分别赋予八卦以多种指代意义，如：

☰乾：　天、天子、君、父、金、光、玉。

① 《系辞下》

☷坤：　土、母、众、帛、温、顺、安、正、厚。

☳震：　雷、兄、长、男、侄、足、车、辗、行、杀。

☴巽：　风、女。

☵坎：　水、夫、众、劳、川、强、和、

☲离：　火、日、公、侯、姑、牛、乌。

☶艮：　山、　男、　庭、　言。

☱兑：　泽、　旗、　心。

至于六十四卦的指代意义，就更加繁复了，如是，则天道，人事便构成了多方位的联系。这个结构的内在形式是“数”。《汉书·律历志》云：“自伏羲画八卦，由数起。”根据近年考古工作的新发现，易卦实际是数字卦，它以奇（—）偶（－－）之数为基础，进行错综排列和重迭，形成一个相互联系的规律性整体。如果将奇偶之数视作道的阴阳两体，运用一分为二的方法逐次分孽，分三次便是八单卦；分六次便是六十四重卦，如1生2，2生4，4生8，8生16，16生32，32生64。正如八卦不相重复，六十四卦也不同卦象，如果用几何级数的方法，则奇偶之法的三次方构成八卦，六次方便构成六十四卦，如$2^3=8$；$2^6=8^2=64$。如果用排列的方法，其公式为：$npr=n(n-1)\cdots\cdots(n-r+1)$，要求得重卦之数，则$n=8$，$r=3$，又$n-r+1=8-2+1=7$，将上数代入公式内，可得八卦重迭的方法为$8\times7=56$，但八卦之自相重迭的卦共有八个，则$56+8=64$。这说明易卦具有严密的数的规律性。依每卦六爻计，六十四卦共三百八十四爻，动一爻而影响全卦，反映了宇宙的多样统一性和变化性，爻位的变化也有鲜明的数的逻辑。

《周易》六十四卦，以“乾”（䷀）首始，以“未济”（䷿）

终了，形成了一个封闭的圆圈，宇宙万有都被含在这个封闭的圆圈之内，隐然给人有一种绝对真理体系的感觉。《易传》说："夫易，广矣大矣，以言乎迩则近而正；以言乎天地之间则备矣"；"范围天地而不过，曲成万物而不遗"。① 这个体会比较贴近《周易》本义。

《周易》以"未济"（䷿）为第六十四卦，是耐人寻味的。未济表明过程处于变化之中，尚未完成，《周易》作者的这种安排，表明了试图用有限的体系去反映宇宙无限的变化的心态。细剖六十四卦，无一卦不是可以变化的，正如《易传》所说："易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可以为典要，唯变所适"。② 但是易卦之变，带有一种物极必反的循环特征。譬如乾（䷀），坤（䷁）二卦，乾为纯阳之卦，坤为纯阴之卦，如果各尽六爻之变，则两卦的性质便会完全相反。其它诸卦莫不皆然。有的卦本身的爻变也可以看到这种情况，如乾（䷀）卦：

初九	潜龙，勿用。
九二	见龙在田，利见大人。
九三	君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。
九四	或跃在渊，无咎。
九五	龙飞在天，利见大人。
上九	亢龙，有悔。

本卦通过潜龙——现龙——跃龙——飞龙——亢龙的变化过程反映了物极必反的规律性。正如复（䷗）卦所云："反复其道，七日来

① 《系辞上》

② 《系辞下》

复。”这种循环往复的观念，乃源自初民们对周围世界的直觉印象。在他们看来，月日交替，阴晴变换，死生轮续，荣枯代谢，寒暑往来，以至氏族部落的兴衰递嬗，莫不是循环往复的。这种封闭体系中的循环变动性观念，遂成为中华民族思维的一个重要传统。

第二，崇尚绝对的相对性特色。《周易》的循环变动性，是以阴（－－）、阳（—）的相对性为前提的。《庄子·天下》说：“易以道阴阳”。组成卦象的基本卦爻，同时也是《周易》指代的阴阳符号。六十四卦之卦象都是阴阳相对的，其相互变化，也取决于阴阳之间的相互消长，无怪乎《易传》说：“乾，阳物也；坤，阴物也”，“乾坤毁，则无以见易”。①《说文》在释“易”时说：“日月为易，象阴阳也。”《周易》把阴阳二气作为认识宇宙万有之间的联系的基础，表明它的作者已把万有事物的本质联系抽象为阴阳（矛盾）的对立统一。但是，这种对立的统一，却被窒息在一个崇尚绝对的框架之中。《周易》的作者既然以浑然的——“道”②为宇宙之源，则阴阳自然被视作“道”的外化。在阴阳的矛盾对立之中，它又是扬阳而抑阴的。阳处于主宰的地位。如：在《周易》卦序中，正是以纯阳之卦的乾（☰）卦居首。从卦象的指代意义看，一般以阳为天、君、父、男、刚的象征，而地、臣、子、女、柔则用来象征阴。这个思想，《易传》发挥得比较彻底，如说：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱定矣。……乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能”。③又说：“夫乾，天下之至健也，德行恒易，以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简，以知阻。”“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。”④正如清

① 见《系辞》上、下。

② 《易传》称为“太极”。

③ 《系辞》上

④ 《说卦》

儒孙奇逢所体会的："天道贵阳而贱阴，圣人抑阴而扶阳。故一阳之生，保护唯恐不严；一阴之生，遏绝惟恐不力。凡《易》之所谓吉、亨、利，必多阳也；非然者，必阴之比阳。应阳，从阳而得正者也。其所谓凶、悔、吝，必多阴也；非然者，必阳之比阴，从阴，应阴而失正者也。"① 贵阳贱阴的思想，固然萌发于父权制时期，但经过《周易》的肯定，却发展为一种崇尚绝对观念并在民族的传统意识里扎下根来。

第三，寓理于事的形象性特色。《周易》是数、象、事、理的统一，由数而生象，因象而指事，言事以寓理。易卦所指之事，多系仰观俯察，近取、远取而来，其中不乏殷前期的故事，如"高宗伐鬼方"、"帝乙归妹"、"丧羊于易"、"中行告公"等等。不仅如郭沫若分析，涉及古代的生产活动、社会习俗、统治阶层、社会生活以及宗教、艺术② 诸方面，还有气功养生学和自然知识如天文、历律等方面，《周易》六十四卦，无不是一首首哲理诗。仍以乾（䷀）卦为例，本卦六爻所指之事，乃是今所见之东方苍龙七宿（角、亢、氐、房、心、尾、箕）所运行的星象。"潜龙"指冬天，"苍龙"全体隐于地平线之下，当春分黄昏时，龙角始现于地平线上；续而顺时上升，夏至时陈列于天；立秋和秋分之间，角星降至西方地平线下，亢宿则处于西方地平线上；季秋孟冬之时，全体又复归于地平线下。全卦借此表明了事物由不可为到可为、由弱到强，盛极复衰，物极必反的否定过程。再如艮（䷳）卦。

艮：艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎。

初六：艮其趾，无咎，利永贞。

① 《孙夏峰先生全集·读易大旨》

② 参《中国古代社会研究》第一章《周易时代的社会生活》

六二：艮其腓，不其拯随，其心不快。
九三：艮其限，列其夤。厉，薰心。
六四：艮其身，无咎。
六五：艮其辅，言有序，悔亡。
上九：敦艮，吉。

本卦所指之事，正是一种练习气功的过程。① 它通过真气自脚趾至腿肚再至腰、身、颊、首诸经络穴位的自下而上的运动变化，形象地说明了事物发展、变化的规律性，这种寓理于事的思维特征，形成了尔后寓于形象思维的优秀的民族传统。

二、《周易》所蕴含的各种世界观的萌芽

恩格斯说："在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽。因此，如果理论自然科学追溯自己今天的一般原理发生和发展的历史，它也不得不回到希腊人那里去，而这种见解愈来愈为自己开拓道路。"② 在东方，在中国，正是由于《周易》容纳了先民们为了生存和发展而积淀的丰富的直观的实践经验和知识。所以，它作为原始的实践经验的土壤，蕴含了尔后各种世界观的胚胎、萌芽。在这个以有着自己悠久文化传统而自豪的民族心态里，面对人类今天的一切文化成就都有一种"似曾相识"之感。比如明清之际方以智在其所著《物理小识》和《通雅》中，就曾多次对当时传入的西学表示过"古已有之"的意见，这种观点并没有根本的错处。事实上历史上的文化现象是一个发展的过程，它在否定之中发展着自己，所以今天的不是昨天的；但它同时又在否定中保存着自己，所以今天的

① 详释见拙文：《读易管见》，载《武汉师范学院学报》1984年第1期。
②《自然辩证法·〈反杜林论〉旧序》，《马克思恩格斯选集》第三卷第468页。

必然保留着昨天的痕迹。无怪乎今天人对世界上一些古老的民族文化产生了浓烈的兴趣。

同是一部《周易》，由于学者们的社会经历、立场和知识结构、文化层次的不同，所受的影响，形成的反映和内在价值的观念也就不同，于是不可避免地形成了源一而流分的继承系列。譬如《易传》（亦称《十翼》），一般认为成书于战国末年，距离成书于殷周之际的《周易》约有七、八百年。《易传》用解经的方法，继承了《周易》卜筮的形式，而改造了它的内容，从而表达了它对天道规律及鬼神观念的新见解。《易传》作为一家言，就其对《周易》经文的诠释和对筮法体例的论述而言，在易学和文化发展史上占有重要的地位。它以其伦理和哲理化倾向，改变了后人心目中对于《周易》的价值观念，对于自汉以来形成的易学诸流派发生过重要影响。有汉一代，易学形成了以象数说为主的流派，从而为形象思维和数理逻辑的结合和发展开辟了途径。其中的一支，对于天文学、星历学的发展作出了重大贡献。东汉末年，黄老之学的传人魏伯阳独辟蹊径，著《周易参同契》，把《周易》同养生、炼丹等道术联系起来，从而创建了道教解易的系统，为气功、化学、数学等自然科学的发展找到了动力，魏晋之际，王弼以其天才的胆识，力扫象数之学，在汉代费氏易说的基础上，将道家的无为哲学同儒家的礼法，名教、伦理、道德之学熔于一炉，用以解《易》，创建了易学义理学派。自是以后，说《易》之书灿若星河，各宣所是。它们或相互排斥、扬弃，或相互渗透、吸取，各种世界观和学说，似乎都溯源于这个不足五千言的卜筮吉凶的思想宝库之中。这种现象纵然教人费解，却又活生生地反映了科学同宗教之间的一种必然联系。马克思说："哲学最初在意识的宗教中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面，从它的积极内容来说，它自己还只在这个理想化的，

化为思想的宗教领域内活动。”① 《周易》正是这种情况。“《易》本为卜筮而作”，② 但它的编纂成书，却反映了编纂者们对先民们所处时代环境的观点、立场以及他们试图把握世界的方法。如前所述，《周易》是用宗教和形象思维的方式去把握世界的。即是说，它采用了向天神卜筮的形式和经验的事例，形象地表达了对周围世界的思考，关于《周易》所包含的各种世界观的胚胎和萌芽，可举其荦荦大者言之：

第一，对世界的本质的思考。《周易》作为卜筮的典籍，并没有自觉地提出世界的本质问题，但它作为一个包罗万象的体系，却表明了作者们对世界的统一性的思考。在他们看来，周围的万有世界，从天上的日月星辰，到地上的飞、潜、动、植，山川、河、岳，都是真实的存在，占问吉凶，自然要以它们作依据。于是，天、地、雷、风、水、火、山、泽等与人类关系最密切的八种自然物便被抽象出来，用以说明世界的基本成份。而万物都是它们所衍生出来的，被用八卦的重叠，卦爻的交错表现出来。在这个宇宙生成图式中，看不到造物主及其全能的作用。它所体现的主要是人们对于自然神的崇拜。从《周易》的卦爻辞看，也主要反映了事在人为的无神论思想。可见在《周易》这一宗教领域内，蕴含了唯物论、无神论世界观的萌芽。

第二，关于世界观的存在方式的思考。八卦所指代的八种自然物是阴阳两两相对而存在的，由其重叠而派生的其它五十六卦也是如此。这是一种有意识的安排。之所以如此安排，就在于体现阴阳间的对立统一。在《周易》看来，世界存在于不断变化之中；这种变化是一种有规律的简单循环，变化的动力在于阴阳的相互对立、渗透和交感。故尔人事之吉、凶遭遇，可以通过卜筮作趋吉避凶之应变。譬如“乾”（䷀）九三说：“君子终日乾

① 《马克思恩格斯全集》第26卷，第26页。

② 《朱子语类》卷六十六。

乾，夕惕若，厉，无咎。”其意是说：终日小心警惕，虽处于危境，也可无事。又如“夬”（䷪）九三说：“壮于頄有凶。君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠，无咎。”其意是说，某人怒形于色，便会因失去理智而遭致不测，如果其人独行，遇雨浇淋，怒气消除，便不会有事了。总之，从《周易》的卦象和卦爻辞来看，毫无疑义地蕴含着矛盾对立，交感相斥，变化发展等辨证法的诸多因素。

第三，关于人与自然的关系的思考。《周易》的卦爻辞，除了一部分取自历史掌故和人事经验外，还有一部分则是取自自然现象，用自然现象的变化过程况喻人们行事遭际的变化。这类卦爻辞包含了天道（亦即自然）和人事存在着同一性的哲理。如前举之“乾”卦，便是用龙星的变化来况喻人事的，其它如“履”（䷉）卦亦是用白虎星象的位置来况喻人们处境的吉凶。再如“大过”（䷛）之九二说：“枯杨生稊，老夫得其女妻。无不利。”之九五说：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎、无誉。”其意是以枯木逢春况喻老龄婚姻的美好和合符自然规律。

以上都说明，《周易》之卦象和卦辞包含了尔后传统文化中各种世界观的胚胎和萌芽。惟其是胚胎和萌芽，故它既无理论的论述，也无范畴的概括，但它们对中国传统文化的影响则是不容低估的。如由奇（－）偶（－－）之数抽象而成的阴阳符号，就是世界上最早的矛盾范畴的原型。甚至可以说，中国文化中的各种观念、各个领域，包括自然科学的，人文科学的，宗教迷信的等等，都含有《周易》的遗传因子。一水奔流，泥沙俱下；见仁见智，各取一端。于是才有今天呈现在我们面前的蔚为大观的中国文化。

三、《周易》所孕育的民族语言文字特色

语言和文字是一种民族文化的特有标志。一方面，它是先民

们在劳动、生活中逐渐产生创造和发展起来的；另一方面，它又成为人们认识世界、交流思想和创造文化的基本工具。语言和文字是有区别的。语言借助人的听觉表达思想，文字则借助人的视觉表达思想。文字是语言的表象，又是可以诵读的语言。因此，语言对文字的产生和发展，有着重要的影响。

关于汉字的发生，大体有五种看法。①其中三种看法与《周易》有关：一是"结绳"说。所谓"上古结绳而治，后世圣人易之以书契"，②认为结绳为文字之肇端。一是"河图、洛书"说。所谓"河出图，洛出书，圣人则之"③，认为"河图"、"洛书"是易卦和文字的模本。一是"八卦"说，所谓伏牺氏仰观，俯视，远取，近取，"于是始作八卦"，则八卦就是最初的文字。伪孔安国《尚书序》更进一步说：伏牺氏"始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉。"这三种看法各有一定道理，"结绳"说肯定了汉字从一开始就是一个个单字④，而认为汉字是对"结绳"的否定（"易之"）。第二种说法则肯定了文字与象意画的原始关系。第三种说法肯定了卦画就是最简单的文字。这个观点，随着越来越多的卜甲出土而逐步地得到了社会承认。先是西安半坡遗址出土的新石器时代的彩陶上的刻划符号，被学者们认定为原始的文字。如郭沫若先生说："彩陶和黑陶上的刻划符号应该就是汉字的原始阶段。⑤于省吾先生则指出：所谓刻划符号，"我认为这是文字起源阶段所产生的一些简单文字。"⑥这些刻划文字同殷周青铜器铭文中之"族徽"⑦本属同一系列，

① 另外两种是"甲子"说"鸟兽足迹"说，参胡奇光《中国小学史》第一章《小学的发端—先秦时代》。

② 参《易传·系辞》下。

③ 参见《易传·系辞》上。

④ 这同我国古代语言的单语、单音是分不开的。

⑤ ⑦ 郭沫若《奴隶制时代·古代文字之辨证发展》。

⑥ 《关于古代文字研究的若干问题》，刊《文物》1973年第2期。

内中有“𝌆”、“𝌇”、“𝌈”、“𝌉”、“𝌊”、“𝌋”等符号，郭氏说：“此种刻划符号必为中国最早的文字或孑遗。”①类似上述刻划符号，除半坡遗址外，姜寨仰韶文化遗址、马厂类型文化，龙山文化、二里头文化中的陶器上都可以见到。此外，在江苏海安县青墩淞泽文化遗址中出土的骨器和鹿角上，在河南安阳出土的殷代甲骨上，周原出土的甲骨文上亦可见到。这说明它的普遍性和社会俗成性。然而，诚如张政烺先生所云：“自宋以来八百年间时有发现，公私藏品或见著录，但未被学者注意，罕有加以考证者。”②一九七八年，才经张政烺、徐锡台先生认定为与易卦有关。《周易》之八卦，乃是由原始的数字卦发展简化而来。③由是《周易》与汉字的关系明朗化了。当然，易卦符号只是原始符号文字之一种。汉字的发展，经历了一个由简单的刻划符号到复杂的六书的发展过程，今天如许丰富的汉字，应该追溯到创作八卦的伏羲那个时代去。④

中国的汉字，由于受单音的影响，表现出一字一音节的特色。这种字的读音，又规定了民族语言中的“名”（即概念）的固有特色。汉语的“名”由于单音节发音的关系，一般分为单名和兼（复）名。兼名又多表现为偏正结构和联合结构。就某种属关系言，又分为别名和共名。一般来说，卜辞中的名（包括实词和虚词），在《周易》中尽有包含，而《周易》中更见丰富，而且相对于别名的共名更多。这是由于易卦的占断辞与卜辞属同一性质，而易卦系辞定型得更晚一些的缘故。自然，《周易》没有完全意义的哲学范畴，它所包含阴阳观念是用“－－”、“—”

① 郭沫若《奴隶制时代·古代文字之辩证发展》。

②～③ 《易辨》、《数与周易关系的探讨》，刊《周易纵横录》，湖北人民出版社出版。

④ 参唐兰：《中国有六千多年的文明史，论大汶口文化是少昊文化》，载《大公报在港复刊三十周年纪念文集》。

符号表示的。但是，正是这种符号的假借，却奠定了尔后“阴阳”范畴的雏型，从而成为中国哲学范畴的逻辑起点。毛泽东同志说：“对立统一规律是宇宙的根本规律，这个规律，不论在自然界，人类社会和人们的思想中，都是普遍存在的。”① 这个伟大思想的胚胎，正是孕育在《周易》里。由《周易》孕育和衍生的中国哲学范畴，如道，太极，阴阳，和同、中、天人、气、本末，诚明，理欲等，无不具有鲜明的民族特色。有些范畴至今都不能用他国语言准确地翻译出来，而它们都以顽强的生命力扎根在自己民族的深厚土壤里，经受着外来文化的一再碰撞而愈益闪烁着异彩，显示着它自身的不可代替的价值。

中国同时又是一个以诗文化彪炳于世的古国，谈到诗，一般习惯于首推产生于中原地区的《诗经》和产生于荆楚地区的《楚辞》。但《诗》的编纂成书，大体在春秋末期；在《楚辞》则更晚，到汉代才编定。事实上，在它们之前之外，曾有大量的古歌、古诗在流行。譬如神农时的《蜡辞》、黄帝时的《弹歌》、《有炎氏颂》、《游海诗》，少昊时的《皇娥歌》《白帝子歌》，唐尧时的《击壤歌》、《康衢谣》、虞舜时的《卿云歌》，《南风歌》、《虞帝歌》、夏代的《涂山歌》、《五子歌》、《夏人歌》，商代的《盘铭》、《桑林祷辞》、《商铭》等②，尽管其中难免伪托之作，然而歌诗的悠久历史却是不容置疑的。歌、诗缘起于人们有节奏的劳动，它的发展自然有一个由俚俗到文雅的过程，《周易》正是这个过程的中间环节。

谭丕谟先生在《中国文学史纲》中说：《周易》的“卦爻辞是从甲骨文成长而来的，……从启下的关系说，卦爻辞担负了萌芽状态的文学成长的使命，完成了《诗经》降生的准备工作。”这个论断是符合实际的。据说，作八卦的伏羲就是一个有名的歌者，《楚歌大招》说，“伏戏架辩，楚劳商只。”意谓伏羲曾创

① 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》(单行本)。

② 见杨慎《风雅逸篇》和冯惟讷《风雅广逸》、《诗纪·古逸》。

作《架辨》之曲，楚人因之作《劳商》之歌，如果撇开易卦爻辞中的占断辞，可以说，《周易》实为比《诗》早得多的诗歌集，而且富于哲理，惜乎未为人们重视。《周易》之卦爻辞多采自民间的歌诗谣谚和格言，这是不同于卜辞的地方。清代学者俞樾说："《周易》亦多用韵之文，亦有变文协韵者。"① 郭沫若也说："（《易经》）经文的卦爻辞多半是韵文，而且有不少是很有诗意的。"② 闻一多则认为，爻有交义，"爻"、"繇"、"谣"原本相通，爻辞所采，实为男女相招诱之歌，其它性质之民谣，童谣，皆其变体。"③ 这些都可谓的当之论。《周易》中之歌诗，就其形式而言，酷似《诗》中之《风》、《雅》，但较之更为多样，而且显然未经过《诗》的那种选择，雕琢和芟夷，因而难免驳杂，朴素和粗糙。就其内容而言，也比《诗》要宽泛得多，诸如天地自然之道，人生性命之理，以当时的认识水平而掺杂其中。《周易》就是用它来"通神明之德，类万物之情"的。这种遗风，今天我们还可以从某些庵堂寺观里的神相前的籤语中寻见。

《易》之于《诗》，有着明显的先后续承关系，譬如，作为一般的规范化的诗歌艺术形式和艺术方法的"兴"，其起源乃在于观念内容与自然物象相统一的原始兴象。而原始兴象产生的基础同以神物为征验和预兆的易象产生的基础是相同的，都是由于自然物象的被神化、被赋予某些想象的观念内容。"以之入诗则为兴象，以之占卜则为易象"。④ 所以二者是相通的，具有相同的本质特征。而且在《周易》中二者被巧妙地统一起来了，从而成为我国诗歌艺术起源和发展的一个重要中间环节。如果我们客

① 《古书疑义举例》。

② 《中国古代社会研究》第一章。

③ 参《古典新义·释繇》。

④ 赵沛霖，《兴的源起》第72页。

观地研究诗史，适当地征引一下“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之”；① 或者“明夷于飞，垂其翼，君子于行，三日不食”② 等易卦爻辞，难道不会产生一种“为有源头活水来”的清新之感吗？

在中国的古文献中，可以说再没有别一部书可以超过《周易》在民族文化心理中的热度。从先秦典籍可知，此书自问世之后，甚至在形成过程中便已成为当时人们处理日常事务乃至国家大事的精神支柱，连儒家创始人孔丘见到它都十分赞叹，爱不释手，战国后期，《易传》问世，经过《易传》的探赜发隐，《周易》在中国文化史上取得了铁定的地位，居然避过了秦火而被汉儒推崇为“六经”之首，回顾中国不同时期的学术思潮，人人常简称为先秦子学，两汉经学，魏晋玄学，隋唐佛学，宋明理学，清代朴学，然其内蕴莫不贯穿《周易》精神。这就是《易》文化传统。每一个民族都有自己的文化传统，中华民族的《易》文化传统是在一系列的否定中积淀下来的肯定，这种肯定无疑地是经过筛选了的，是先民们所选择的最适应这个处于特定生存空间的民族生存和发展的东西。它反过来又决定了这个民族的文化心理素质。惟其如此，它才得以成为传统。

当我们试图揭开中国传统文化的谜底的时候，我们发现，诞生在这块古老的黄色土地上的《易》文化传统，如同不息的奔流，曲折地行进在青山狭谷之中，它以其丰甜的乳汁，孕育了而且继续孕育着一个从来也没有被征服的坚强而伟大的民族，同时也以其忠实的笔触，记下了这个民族的智慧发展的履印，它在哲学、史学、美学、数学、天文学、中医学和养生学等方面结出的硕果，则展示了它自身无与伦比的价值和无限的生机、广阔的前途，使

① 《易·中孚》九二。

② 《易·明夷》初九。

得任何主观上想遮断它、取代它，使它殒逝的企图，都成为幻想。正如不能把中国的邻国都变成海洋一样，也不能改变历史铸成的民族信仰。重要的是正本清源，对这个现实的传统进行历史的辩证的分析，扬弃那些已经丧失存在合理性的东西，发扬那些仍为人世所珍视的，有着存在合理性的东西，这对于振奋民族精神，创造崭新的民族新文化，都有着重要的现实意义。

《周易》卦爻系统是民族文化特点的代表性符号

朱安群

怎样认识民族传统文化的特点？马克思、恩格斯给我们提供了范例。马克思说："荷马的史诗以及全部神话——这就是希腊人由野蛮时代带入文明时代的主要遗产。"① 恩格斯说："在希腊哲学的多种多样的形式中，差不多可以找到以后各种观点的胚胎、萌芽。因此，如果理论、自然科学，要追溯自己今天的一般原理发生和发展的历史，它也不得不回到希腊人那里去。"② 要了解欧洲文化的特点不得不回到希腊那里去，"这就要研究"荷马的史诗以及全部神话"这欧洲文化最古老、最权威的代表，也就是寻找一把一通百通的钥匙。笔者认为，就中国民族传统文化来说，这把钥匙就是《周易》的卦爻系统。《周易》具有最简括的符号，具有最古老的资格。儒家和道家的创始者老子和孔子都从《易经》得到启发和教益，分别从不同角度吸收、继承了《易》的思想观念和经验。儒道的互补、三教的并存，中国文化史上历次思想融合和吸收外来文化充实自己，都靠《易·经》刚柔相济，天地人三合一（简称天人合一）的观念作纽带和催化剂来实现的。所以抓住易卦符号体系以及解说它的《易·经》来认识民族文化

① 《马克思恩格斯选集》第四卷第22页。

② 《马克思恩格斯选集》第三卷第468页。

的特点，分析这些特点产生的原因，一切都会迎刃而解。

一、易卦体系是我国远祖“由野蛮时代带入文明时代的主要遗产”

易书卦爻体系由来久远，使《易·经》成为我国最古老的经典。上古神话传说不是更古老么？为什么不学恩格斯把神话列为“主要遗产”？女娲补天、精卫填海、大禹治水，这类故事里也许隐藏着民族本原精神的密码，但散失太多，记录下来较晚，不尽可信，不象希腊神话、荷马史诗对欧洲文化影响那样深广而且脉络清晰。我国神话中所体现的先祖们自强不息、崇德利用、顺天应人（如大禹治水不是堵而是导）的精神，都在《易·经》中得到了系统的承传。在零散的上古神话和繁荣的、影响后世至为广远的百家学说之间，《易·经》是必经的、承先启后的桥梁，后世各家各派的“观点的胚胎、萌芽”，都可以从《易·经》里找到。《易·经》是占筮之辞的汇编，是和巫术迷信相联系的，怎能派它作民族文化的代表？要说古老，殷商甲骨卜辞不是比《周易》更早，为什么不以甲骨卜辞为代表？甲骨卜辞因为没有排列严整的卦爻系统作为框架，始终是占辞验语的零散的记录，未能整理编订成专书，而从殷墟发掘出来进行解读、研究，已是近代的事，其影响自不能和整理成专著而且从战国以来即不断有人研究、阐释它的书不下三千种的《易·经》相比。《左传》上说“筮短龟长”，意为龟卜的历史长于蓍筮的历史，其实也未必。原始人类缺乏科学知识，凡事须请教神明，有重大行动更要举行仪式来占卜，将龟甲钻孔，用火灼出裂纹以判断吉凶，比较隆重也比较麻烦。而用蓍草进行分、挂、揲、扐，得出数字，再据数字画出爻和卦以判断得失休咎，就简易方便多了（“易”的得名与此有关）。这两种方法在长时间里并行不悖，大事用卜，小事

用筮，朝廷官府用龟甲兽骨，民间用蓍草竹签。卜有卜官（太卜、卜正），筮有易官（巫觋）。卜官的记录就是甲骨文，易官记录蓍筮的情况和经验，经过整理编订，渐渐形成《易》书。《易》是古代筮书的通称，当然不止一种。《周礼·春官·太卜》说：太卜"掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别（卦）皆六十有四。"《连山》和《归藏》被学者认为是夏《易》和商《易》书名，可见八卦和六十四卦在夏、商就已齐备，而作八卦基本因子的两种爻划（"—"和"– –"）应该产生得更早，不但在甲骨卜辞前，而且在文字出现之前。用—和– –绘成八卦，经历了极为长久的时间，甚至包括史前——历史的漫长过程，当人们懂得用两种符号来分类归纳宇宙纷纭变化的事物时，哲学就从这里萌芽了。

先民们观察了天地、日月、昼夜、寒暑、阴晴的推移，观察了男女、雌雄的差异，逐渐从事物中抽象出阴与阳（柔与刚）两种基本性质。那时文字还没有出现，人们为了表达那原始的、朴素的矛盾对立和运动转化（月盈而亏，寒来暑往）观念，便"近取诸身"（如男女生殖器），"远取诸物"（如天混然一体，地分水陆二色），简化成奇（—）、偶（– –）两种爻划，反映阳刚、阴柔的类（物以类聚，人以群分）、性（同性相斥，异性相吸）配合关系。如果只用两爻构成一组卦，那就只有均衡的结合（==、==，异性相吸）和对立（==、==，同类相聚，与异类离立）两种关系，只能产生四卦，古人称"四象"，不足以代表宇宙间常见的基本物象，且均衡不可能持久，不能反映阴阳的盛衰起伏。人们又注意到天地细缊中还有人在创造，男女结合有子息诞生，于是摹仿着作出三爻的卦，并以三个位次由下而上地代表地、人、天。在天地阴阳的矛盾对立中出现了人类调节，这是远祖的一大发现，认识上的一大突破。

这从哲学上说，便是一分为二演化成一分为三。"三"在对

立面的斗争中起调节平衡作用，象一个游标，事物向某一方倾斜，它便加重另一方的份量，防止走极端，避免失衡。这样，易卦便开始具有了刚柔相济，即在阴阳消长中使天、人、地关系协合的基本性质与精神。三爻组合，便列出了八卦：☰。☳。☵。☶。☴。☲。☷。☱。八卦中阴阳总体保持平衡，但单看各卦，总有阴阳或盛或衰的情况。阴阳两爻只是万物对立的广泛象征，八卦则发展为八种基本物象的具体象征，纯阳纯阴的乾、坤代表天、地，其余则分别为山、泽、雷、风、水、火。如以乾、坤代表父、母，其余则指长男（☳震）、中男（☵坎）、少男（☶艮），长女（☴巽）、中女（☲离）、少女（☱兑）。这两种象征叠合，我国天人合一或天人谐调的观念由此胎息，哲理和宗法伦理结合也从此开始。随着人类生活视野的扩大，感到八卦还不足以象征或概括万事万物的离合变化，于是将八卦两两相叠为六十四卦，将三爻卦（《周礼》称经卦）发展为六爻卦（别卦），依然由下而上体现地、人、天的位次。八种物象交错配合成六十四对，依上下（内外）位置的不同，结合成种种关系。每卦六爻，也依时、位、性的多种差别，展示事物内外部联系及其演变，从而形成“究天人之际，穷古今之变”的一套严整有序的符号系统。这是无数世代的先民观察认识事物的结果，是集体智慧、经验的结晶。有人认为卦爻本身是没有寄托任何意念的，阴阳刚柔、天地山泽之类全是后人附加的解释，两爻和八卦只是先民用蓍草（一和－－是有节和无节之分）占筮时无意识地排列出来的。我认为，符号总是根据一定的意念创制出来的，是意思或意味的载体，没有意念也就无需符号，何况画出如此精密的有体系的八卦。当时，意念（如将事物分类）没有文字记录、表达，所以用了符号。占筮也不可能出现在八卦之前，更不可能先于两种爻划。没有阴阳、刚柔、奇偶这些意思，没有一定的数学、历法、方位等知识，无法进行占筮，也不可能懂得用两种爻划符号记录

占筮的结果。人们创造卦爻系统来象征对立变化的事物，反过来，卦爻系统的纵横联系和千变万化又帮助人们进一步认识和研究事物及其间的种种联系，人们不但用卦爻预测吉凶，且进而试图掌握各事物的因果联系，探讨如何趋吉避凶，因得以总结出自然、社会、人生的一些经验。在有了文字之后，易官根据卦、爻的象、数、厘订出卦、爻辞，这便是《易》书。而《周易》更是经过长期实践检验、反复整理、修改、补充而后编订的专书。它不是占筮之辞的散乱无序的凑集，而是斐然成章的系统工程。整理《易》书的人不但在内容形式的总体布局上使六十四卦成双成对，前后照应，经纬成文，而且每一卦又自成体系，中心明确，各爻也依附时空关系或纵或横地排列，条理井然。

《易》从自然界的昼夜交替、寒暑推移中认识到日中则昃、月盈则亏的规律，在经过了夏亡商继、殷衰周兴的陵谷变迁之后，总结出盛衰辗转、荣辱无常的道理，由此形成天人合一的体系。再进而用“天尊地卑”的自然秩序来论证“贵贱位矣”的社会伦理。它在一定程度上承认世界的物质性，并以阴阳（刚柔）说为核心揭示对立统一法则，承认事物间的矛盾斗争和推移转化，但又害怕矛盾斗争的激化，动摇既存的秩序，因而拚力宣扬“中庸”之道，力图把对立面的异向运动控制在中位线附近的小范围内，无过无不及，以保持协调和稳定。它启示人们在圆满、兴盛、荣华、健壮的时候要戒慎恐惧，警惕滑坡，防止跌落；在亏缺、混乱、屈辱、衰败的时候，则要看到“无平不陂，无往不复”的前景，建立物穷则变、变则致通的信心，而不放弃改变境遇的努力。因此，不论处在上升期或下降期、鼎盛期或衰落期的统治者都可以用《周易》作治理国家的宝鉴，所以历代统治者都大力宣扬易理，提倡易学，而生活在历代封建王朝的士子儒生，其命运操在统治者手里，他们或仕或隐，或荣或辱，浮沉无定。荣华时，《易》书是他们的箴规，不使他们得意忘形，屈辱时，

《易》书是他们的砺石，不使他们颓丧绝望。“满招损，谦受益”、“否极泰来”之类的教诲始终是封建士子的座右铭和精神支柱，他们还要运用和阐释《易》书的卦爻模式图去教导人们修身齐家，帮助统治者治国平天下，这样，《易》学始终是热门学问，历久不衰。

《易》卦体系是古代的精神遗存，是中国独有的奇特文化现象，先民寄托吉凶祸福于自然崇拜之中，八卦成了一种具有尊荣性、神圣性的徽帜。在形成哲理专著以后，又经备受尊崇的儒家学派作了系统阐释（如《系辞传》）。另外，道家、佛家学者也作各自的解说，使它成为我们民族共同遵奉的处世立身的原则和信条，凝结成最有权威的精神依托系，有力地影响和熔铸着民族的性格和灵魂。

二、《易》卦在文化学术史上的尊荣地位和陶铸功能

历代对《易》卦体系的解说，形成源远流长的《易》学，不同时期、学派的人借注《易》以发挥自己的哲学观点，展示自己的科学（星象、历法、炼丹）心得。他们本身受了《易》理的陶冶，又发展《易》学成果并把它渗透到文化学术领域中去。

卦爻排列的精致严整，本身就反映了一种思维成果。人们依据卦爻变化推算未来，其中更含有某种逻辑推衍和理智分析的因素。到《易·经》成书，在预测吉凶的记录里，介绍和总结了古人关于自然、社会、人生的丰富经验。前文已谈到，老子和孔子从不同侧面在《易·经》中吸取了经验和思想观点。它如墨家的勤苦笃行、尚贤非攻，法家的世异备变、崇尚纲纪，兵家的以逸待劳、围师必缺、避敌锐气、待机而动排难致胜的韬略，纵横家审时度势的机智，都受了《易》的影响。战国时期成书（有先有后）

的《易传》，有人认为是孔子门徒写的，有的认为是道家著述，至少含有很多道家思想成分，更把《易》学提高到探讨关于万物本原和运动变化的一般规律的哲学水平。这样《易》学不但提供了一个世界模式（从自然界的天尊地卑到社会的“贵贱位矣”）而且提供了一套思维模式，即阴阳消长，刚柔相济，物我谐调和虚实相生（不是推理，而是直觉感悟）等，由于先秦儒道两家的互补（仅有一家是不行的，儒家缺少天道自然观和方法论，道家缺少入世精神和社会伦理观，偏于消极），建构了中国文化的总体框架，提供它以哲学基础包括方法论基础，形成了中国传统文化异于外域文化的独特结构和功能。长期以来，中国的士大夫几乎无不用《易》的模式作为观察和解释世界的工具。不论把《易》学运用、渗透到哪个领域（哲学、宗教、天文、历法、方舆、医学、数学、物理、化学、艺术、建筑等），都离不开阴阳对立互补的框架；不论在顺境和逆境中思考问题，都会运用盛衰转化瞻前顾后的辩证思维，而有异于西方的严密的逻辑推理。我国辩证思维的传统非常丰富，人称有《周易》、老庄、孙子兵法、佛理四大系统，其中历史最悠久，内容最丰富，且给其它系统以影响的是《周易》。“中国人的理论思维水平，在同西方的哲学接触以前，主要是通过对《周易》的研究得到锻炼和提高的。这是中国文化的骄傲。”① 我认为这决不是虚夸，而是事实。《易》书提倡刚柔相济，中庸平和，在思想学术界出现争端和裂缝的时候，总是起弥合的作用，使民族文化有很强的适应性和巨大的更新力，从而也使民族文化有坚韧的生命力，能顽强地屹立于世界之林。在它与外来文化接触时，表现了极强的同化功能。例如佛教是外来的，却成了三教并存的中国化宗教（特别禅宗如此）之一，就是通过道佛融合、儒佛吸收、归根结底是以《周易》为结

① 朱伯崑《易学哲学史》。

合点来实现的。所谓“三教同源”，源在《易》的虚实相生（有无相生）之理。

学术上的不断争鸣和不断融合，造成了我国文化学术的繁荣与发达。历次的学术争鸣，各学派都从《易》书的不同侧面汲取了思想观点；历次的思想大融合，《易》学都起了调谐作用。中国文化连续性和融合性的特点皆由《易》造成。

春秋时期的《易》学主要表现为解说占筮。《左传》里就记载了二十来条，其中襄公28年和昭公32年的两条，解筮者对筮辞和卦画作了哲理的阐释。有力地证明了《易》是中国哲学的滥觞。

战国诸子争鸣，十家并存，各家都受《易》的影响已如前述。争鸣的同时也有互相吸收。“荀子的哲学是先秦各种学派的总结”①，而荀子思想是深受《易》的“自强不息”、刚柔相济的陶镕的，看看他的《修身》等篇即可确知。《吕氏春秋》把儒、墨、道、名、法各派融在自己的体系，被称“杂家”，显然与《易》有关。《易》的体系就包罗了适应自然天道、管理社会人事、修养道德身心的内容，兼王霸义利、巫史雅俗之学，可谓杂家先导。

汉朝是《易》学掀起又一高潮的时代，也是各种学术大交锋和大融合的时代。汉初的道家以黄老之学解释《易》书，讲阴阳变易之道，不但将易学和黄老学结合，而且如司马迁的父亲司马谈在《论六家要旨》中说的“其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名法之要”，是一个包涵了阴阳、儒、墨、名、法的综合体。董仲舒提倡“罢黜百家，独尊儒术”，向被认为正统儒家，实际上他也吸收了燕齐方士和阴阳家的思想，他的天人感应学说，是儒家天命论和阴阳五行说结合的产物，显然也受了

① 任继愈《中国文化的特点》。

《易》书的消极方面的影响。王充是著名的唯物论者，他的哲学思想也是儒家和黄老思想融合的产物，这无疑受了《易》的熔铸。

魏晋南北朝是儒学地位受到冲击，佛老思想，佛、道两教斗争和融合的时期，《易》学的影响非但没有减弱，还呈扩展之势。汉代的黄老之学，经魏晋士族的改装，转变为老庄玄学。玄学的倡导者何晏著《论语集解》，用老庄观点解释儒经，削弱了儒学地位，体现了一种“平等”融合。王弼《周易注》、《周易略例》则进而以老庄玄学解《易》，不但成为魏晋玄学的代表人物，还开创了易学史上和汉代象数易学对立的一大学派。《易》书被纳入了玄学，与《老子》、《庄子》并称“三玄”。

唐代又是文化集大成、学术大融合的时代，《易》学方面，代表作有孔颖达的《周易正义》和李鼎祚的《周易集解》。前者沿王弼一派的义理易学作了阐发和总结，但不忽视取象，具有调和两大流派的倾向，成为汉易转向宋易的桥梁，又为魏晋玄学转为宋明理学作了铺垫。后者是在唐代提倡汉易象数之学的代表作，集了历史上三十五家对《易》书的训解，就中取汉代荀爽、虞翻之说尤多。作者虽推尊象数之学，但对玄学派的易说，也有所采取。唐代还有从佛教、道教（非道家）角度解《易》的体系，这和唐代的开放和宽容（三教并重）有关。

宋代，封建社会开始走下坡路，国力远不及汉唐，内忧外患始终存在。编定于忧患时代、充满了忧患意识的《周易》自然引起宋人的关注。宋代统治者吸收了唐朝分裂割据的教训，从各方面加强中央集权，在思想文化领域掀起复兴儒学的高潮。而原有儒学缺乏思辨能力，缺乏吸引人的理论深度，因而吸收佛、道发展和充实儒学，形成新儒学，即宋代理学。儒学圆融佛道，又要通过易学，所以宋代易学呈现特别繁荣的局面，仅北宋解《易》的就有六十余家，南宋还有朱熹、杨万里、李光等有《易》学著

作。由陈抟等的新象数学（河图、洛书之学）到李觏、欧阳修、苏轼的义理之学，到各成体系的邵雍、周敦颐、张载、程颐的《易》学，再到朱熹、陆九渊，把中国易学推到了最高潮。宋——明理学也依赖易学的思想资料和理论思维形式呈现极其繁盛的局面，成为明清的主要统治思想。理学中的重理、重数、重气、重心和重功利的各派都是和易学结合的。宋代易学把儒学提高到新阶段，按任继愈先生说是最终形成儒教，三教并立的格局一直延续到鸦片战争。这新阶段的主要标志是孔子的“克已复礼”，提高到“尊天理，窒人欲”，把“尊礼”转为“尊理”，探讨性命、心、理，大大提高了中国士子的思辨能力。从此，《易》的的影响或功能主要表现为熔铸知识分子的心性和人格。从苏轼学随缘自适，黄庭坚的“俗里光尘合，心中泾渭分”，到辛弃疾的抑刚为柔，文天祥的“议论探坚白，精神入汗青”，都受了《易》的规范。限于篇幅，此后的《易》学对文化的影响从略，限于笔者的知识范围，《易》卦在自然科学方面的作用付之缺如。

但应该看到，《易》卦系所提供的模式，是积极面与消极面并存的，其保守与僵化的部分必须摈弃。它虽然讲革故鼎新，变动不居，但始终把运动拘限在一个既定的框框里，强把复杂的客观事物纳入简单的模式，必然产生削足适履、强牵附会的弊病；一切都拿着既定公式去套，去推导，必然使人安于吃现成饭，助长思想懒汉。中国封建社会延滞了几千年，也许和《易》卦封闭而有序的系统及其影响下的整个文化体系有关，和它熔铸下的民族心理素质有关。《易》书的巫术迷信、宗法等级观念、家长制思想、轻视小民、轻视妇女以及由此形成的整套封建礼仪、典章制度、因循守旧的风习，都是必须批判、扫荡的。

《周易》的“变易”观与古代文论的发展创新理论

刘良明

《周易》是中国古代的一部重要典籍。它由一部卜筮之书发展、演化为哲学著作，曾经对我国古代的社会政治、哲学思想、伦理道德、科学技术等许多领域都发生过广泛而深刻的影响。虽然其中并没有专门论述文学理论的篇章，但它对于中国古代文学理论的影响同样非常巨大。关于这些影响，自古以来已有许多学者进行了考察与阐发。然而，“变易”作为《周易》哲学的核心与精髓，它对于古代文论的深刻影响，研究者却较少论及，或有所涉及也语焉不详。为此，笔者略申管见，以就正于方家。

我认为，《周易》对于古代文学理论影响最大，从而形成我国古代文学理论独有民族特点的方面在于其主张“变易”的基本思想，或者说，强调发展变化、主张推陈创新是中国古代文学理论受《周易》“变易”辩证法思想的启发、指导而形成的一个优秀民族传统。

无论是《易经》还是《易传》，都认识到事物的发展变化是由其本质属性与内在规律所决定的。传统看法认为，《周易》的命名包含三方面的意义。《易纬·乾凿度》说：“《易》一名而含三义：所谓易也，简易也；变易也；不易也。”郑玄《易赞》及

《易论》也说："《易》一名而含三义：易简，一也；变易，二也；不易，三也。"对此"三义"，《易传》实际上进行了诠释："乾、坤，其《易》之缊邪？""乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从。"① "乾、坤其《易》之门邪？""夫乾，确然示人易矣；坤，隤然示人简矣。"② 说明《易》之精义有如天地万物一般明白地显示在人们面前，至为简易。"夫《易》者，变化之总名，改换之殊称"③。《易》所具"变易"之义更易理解，从其研究对象言，"在天成象，在地成形，变化见矣"。"是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女，……"④ 皆可见万物之变化。《易传》又云："《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适"⑤。至于《易》所具"不易"之意，《易传》之言则不完全正确。前人常引《系辞上》所云"天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣"。说明"不易"的道理。其实，古人因为自然科学知识的欠缺，认识能力的限制，错误地以为天地有高卑之分，并且又把这种错误认识附会到社会生活中，以为"有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。"⑥把它作为"天不变，道亦不变"，即现存统治永久合理的依据。这是十分荒谬的。只有其中"动静有常"一句，说明动与静的矛盾对立及其变化，有一定的、不可改变的规律，如此理解其"不易"，于理稍通。一言以蔽之，"日新之谓盛德，生生之谓易。"⑦《易》的本质是发展，是创新，是改革。是前进。正如唐代孔颖

①④ 《系辞上》

②⑤ 《系辞下》

③ 唐·孔颖达《周易正义卷首，论易之三名》

⑥ 《序卦》

⑦ 《系辞上》

达《周易正义卷首·论易之三名》所说："自天地开辟，阳阴运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群坚，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功"。

这种变化发展的思想在《周易》的卦象和卦辞中也明显可见。即以其发端之乾卦（䷀）言之：

初九：潜龙勿用；

九二：见龙在田，利见大人；

九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎；

九四：或跃在渊，无咎；

九五：飞龙在天，利见大人；

上九：亢龙，有悔。

卦中以龙的潜藏、显现、跃起、飞翔直至高亢极处，然后由于"盈不可久"、"物极则反"的缘故又向相反方面转化的过程，说明一般事物发展变化的共同规律。同在一卦之中，仅以爻位的不同，差别已如此之大，何况其他不同的卦象之间，变化当然更不可以道里计了。

《周易》就是这样用变化发展的辩证观点来解释自然界与人类社会的一切事物。如《革·彖》写道："天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。"它的这种思想当然也影响到文学理论的发展。受《周易》变革思想影响最直接的当推刘勰的文论专著《文心雕龙》。其《通变》篇发端即提出"变文之数无方"，肯定"文辞气力，通变则久。"要求文学作品"通变无方，数必酌于新声；故能聘无穷之路，饮不竭之源。"主张文学创作应当革除旧观，独创新意，有着明显的进步意义。刘勰的这些积极主张一望而知是由《易传》中的下列观点引发的："通变之谓事""参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文。"① "《易》

① 《系辞上》

穷则变，变则通，通则久。”①《周易》中这些闪烁着变化发展，辩证法光辉的思想启发了刘勰，使得他也将不断发展、变革视为文学创作的基本规律：“古来辞人，异代接伍，莫不参伍以相变，因革以为功。”② 他并以这种变革、创新精神指导具体的作品研究：“推而论之，则黄唐淳而质，虞夏质而辩，商周丽而雅，楚汉侈而艳，魏晋浅而绮，宋初讹而新。”③ 不仅《通变》篇如此，《文心雕龙》全书也都贯穿着文学应当变革、创新的观点。《时序》篇在揭示“时运交移，质文代变”，“歌谣文理，与世推移”规律的同时，胪列文学作品“蔚映十代，辞采九变”的事实；《才略》篇在考察同一时代的作家时，也细致辨析《贾谊才颖，陵逸飞兔，议惬而赋清”，“枚乘之《七发》，邹阳之《上书》，膏润于笔，气形于言”，以及“仲舒专儒，子长纯史”等各种新变的特色风格。

强调文学的发展演进，倡导文学的变革创新；反对因袭保守，故步自封，陈陈相因，并非仅是刘勰在《周易》影响下形成的一人专有之的特识，而是刘勰前后许多杰出的文学理论家之共识。在刘勰之前，西晋文学家陆机深知文学作品“其为物也多姿，其为体也屡迁”，因而要求作家“达变”、“识次”，“谢朝华于已披，启夕秀于未振，”④ 即掌握文学演变、进化的规律并抛弃前人陈言，努力创造一种新鲜的立意与文辞。

与刘勰同时的文论家沈约也看到文学变革的实际：“自汉至魏四百余年，辞人才子，文体三变”，“相如巧为形似之言，班固长于情理之说”，“仲文始革孙、许之风，叔源大变太元之

① 《系辞下》

② 《文心雕龙·物色》

③ 《文心雕龙·通变》

④ 《文赋》

气”。① 另一文学家萧子显则从理论上说明“属文之道，事出沉思，感召无象，变化不穷。俱五声之音响，而出言异句；等万物之情状，而下笔殊形。”“在乎文章，弥患凡旧，若无新变，不能代雄。”② 抨击因循“凡旧”、停滞不变的作法，主张唯有努力创新，作品才有存在的价值。其中虽不如刘勰持论之明晰，但同样可以见出《周易》“变易”精神的涌动。

刘勰以后，唐代诗论家皎然同样非常重视文学创作中“复古通变”的关系，反复提醒作家注意“通于变”。其论诗专著《诗式》中说：“作者须知复变之道，反古日复，不滞日变。若唯复不变，则陷于相似之格，其状如驾骥同厩，非造父不能辨，能知复变之手，亦诗人之造父也。”指出徒知复古，模仿的作者，只能写出与古人相似，雷同的作品，唯有大胆变古创新的诗人，才是象擅长御马的造父一样的佼佼者。著名的古文大家韩愈认为革除旧规、独标新意是文学创作之首要规律。他力图改变当时的浮艳文风，提倡文学革新运动，大声疾呼“唯陈言之务去”，③ 要求人们创作时“不袭蹈前人一言一句”。（《南阳樊绍述墓志铭》）他能“文起八代之衰”，在古文创作上取得极高成就，显然与他熟谙文学变革创新的规律是分不开的。

唐代以降，探索文学发展创新规律者代有其人，使之逐渐成为文学理论中一个人所熟知的观点，人们日益习惯于以此指导文学创作，评价文学作品，总结文学发展历史。宋代文学家宋祁说：“唐有天下三百年，文章无虑三变。”④ 宋代另一文论家陈善则说：“唐文章三变，宋朝文章亦三变矣。荆公以经术，东坡以议论，程氏以性理。三者要各立门户，不相蹈袭”。① 他们在考

① 《宋书·谢灵运传论》
② 《南齐书·文学传论》
③ 韩愈《答李翊书》
④ 《新唐书·文苑传序》

察文学的发展变迁时，都注意到各个不同的历史时期由于社会的政治、经济、文化、学术发生不同的变化，文学也随之呈现不同的风貌。而同一时期的不同作家，因其生活态度、人生经历、文化修养不尽相同，其作品面目也人人各异。只要文学创作还在进行，这种变化、发展也就会持续不断。正如明代文学家袁中道所说："天下无百年不变之文章，有作始自有末流，有末流还有作始。"②清代诗论家叶燮在评论诗歌发展变化时也发表了相似观点："盖自有天地以来，古今世运气数，递变迁以相禅。古云：'天道十年一变'。此理也，亦势也，无事无物不然，宁独诗之一道胶固而不变乎？……《三百篇》一变而为苏、李，再变而为建安、黄初。建安、黄初之诗，大约敦厚而浑朴，中正而达情。一变而为晋，如陆机之缛绵铺丽，左思之卓荦磅礴，各不同也。其间屡变而为鲍照之俊逸，谢灵运之警秀，陶潜之淡远，……③

综上所述，中国古代文学理论史中变革创新的主张自晋迄清一直川流不息，绵延发展，其中渗透着《周易》的变易精神，是人们将对宇宙与社会的规律性认识移用于文学领域所得的结果。

然而，在《周易》问世以前，人们在考察文学创作，或文学作品时，却尚未见到他们论及其变迁与演化。以先秦的典籍而言，《左传·襄公二十九年》记载季札观乐时对诗乐的评论多从诗乐与社会政治的联系着眼。《尚书·尧典》叙述虞舜命夔典乐时则揭明诗歌的特征及其教育功能。《论语》里记写了不少孔子与其弟子门徒讨论文学作品《诗经》的事例，然而孔子所注目的仍然往往是文学作品"兴观群怨"的社会作用及其与道德的关系。孟子虽然在评价《诗经》时提出了"以意逆志"，"知人论世"等考察文学作品的若干原则与方法，但也同样没有探讨文学的发

① 《扪虱新语》

② 《袁小修文集·花云赋引》

③ 《原诗·内篇》上

展演变规律。以上重视文学教化的儒家经典仅止于此，其他老、庄、墨、韩等诸子或主张“绝圣弃智”，“灭文章、散五采”；或标榜“非乐”宗旨；或视“文”为“乱法”之源，否定文学艺术存在的必要，于文学变革的道理更少涉及。由于当时的文学创作还处于自发的萌芽时期；文学理论也尚在始创阶段，人们对于文学发展规律的认识还不够深刻细密。他们仅能注意到文学与其他社会生活的外部联系，尚未触及到文学发展的内在规律，因而未能论及文学的演变与进化，原是毫不足怪的。

汉代立国以后，逐渐重视文化建设。武帝时更罢黜百家，表彰六经，独尊儒术。儒家学说上升至空前未有的崇高地位。当此之时，产生于西周前期的《易经》与经过战国以迄秦汉的积累而形成的《易传》，不仅内容得到了广泛传播，而且思想精神也为人们领悟深知。西汉学者在自己的著作中征引、评述《周易》的人已有不少。而这时文学创作也有了长足的发展。当时作者之众多，作品之繁富堪称前所未有。南朝梁元帝萧绎曾说：“文章盛于两汉，至家家有制，人人有集。”① 于此可见一斑。作品既多，其中当然有高下美丑、文野精粗之别。“其美者足以叙情志，敦风俗；其弊者只以烦简牍、疲后生。往者既积，来者未已，翘足志学，白首不遍。或昔之所重今反轻，今之所重古之所贱。嗟我后生博达之士，有能品藻异同，删整芜秽，使卷无瑕玷，览无遗功，可谓学矣。”②文学理论本是文学创作实践经验的概括与总结。创作的发达呼唤文学理论的上升，于是人们开始将注意力更多地投向文学理论，并将《周易》发展变化的辩证法思想作为指导，来进行这项开拓性的工作。

将《周易》的变革创新思想运用于文学理论批评，在后汉初年著名学者王充的著作中已现端倪。王充“博通众流百家之

①② 《金楼子·立言》

言”①，著有《论衡》，书中有不少处引述《周易》的内容。而《超奇》篇云：“孔子得《史记》（鲁国史）以作《春秋》，及其立义创意，褒贬赏诛，不复因《史记》者，眇思自出于胸中也。”文中王充还将只“徒诵读”，人云亦云，而不能变古独创者斥为“鹦鹉能言之类”。显然，他是赞赏孔子作文时不因袭旧章陈言，而能自出机杼，别创新义的。同书《自纪》篇则针对人们关于《论衡》之“文不与前相似，安得名佳好，称工巧？”的诘难进行了辩驳：“饰貌以强类者失形，调辞以务似者失情。百夫之子，不同父母；殊类所生，不必相似，各以所禀，自为佳好，……美色不同面，皆佳于目；悲音不共声，皆快于耳。酒醴异气，饮之皆醉；百谷殊味，食之皆饱。谓文当与前合，是谓舜眉当复八采，禹目当复重瞳。”其中同样表达了文章须“各以所禀，自为佳好”，即发挥个人独创性，因宜适变的观点。

王充的议论实际上是文章变革创新主张的滥觞。然而因其始当发轫之初，而且《论衡》乃“释物类同异，正时俗嫌疑”之书②，并非文学理论专著，所以变革创新的主张表达不够明确。西晋初年，“少有异才”的陆机“年二十而吴灭”③，他痛感亡国之大变，作《辩亡论》，其中探索吴国兴亡的原因，引述《周易·革》之彖辞“汤武革命顺乎天”。该文与陆机的其他论著如《五等论》也多次征引《周易》，表明陆机对《周易》的“变易”精义实有深刻理解。他以这种辩证思想指导自己的文论研究，较为明确地揭示了文学“多姿”、“屡迁”的特点，并针对这种特点提出了自己的正确主张，第一次鲜明地表述了文学应当注重变革创新的理论。

刘勰写作《文心雕龙》时虽身在佛寺，然而内心却服膺儒

① 《后汉书》本传

② 《后汉书》本传

③ 《晋书》本传

道，常想“敷赞圣旨”，渴望为光大儒学作贡献，甚至朝夕萦心，夜梦孔子①。他写作《文心雕龙》，也以儒道为纲，标榜“原道”、“征圣”、“宗经”。《周易》的变易精神已融会贯通于全书之中。此点前文已略作剖析，不再赘述。值得指出的是，自从刘勰将《周易》的变革创新观点运用于文学理论批评、使之成为我国古代文论的一个重要基本思想以后，历代相承而又继续丰富发展，递相祖述，形成共识。人们虽不一定再不惮词费地指明它的渊源所自，但此种观念已经深入人心。所以至刘勰身后一千二百余年，桐城派古文大家刘大魁肯定“文贵变。《易》曰‘虎变文炳，豹变文蔚’。又曰：‘物相杂，故曰文’。故文者，变之谓也”。他的议论已如老生常谈，只能起到提醒某些数典忘祖者的作用了。

文学必须坚持不断变革创新，才能发展，才能前进。因袭模仿，停滞不变，文学的生机也就窒息了。中国古代文论中这个富有民族特色的优良传统，乃是在《周易》的“变易”辩证法思想启示与指导下发生、发展的。它还将遵循这个规律，生生不息，发扬光大。

① 《文心雕龙·序志》

揭开《周易》千古之谜

张吉良

一、八卦是二进位制的数学发明

1.莱卜尼兹揭示六十四卦为二进位制数学的历史

二进位制数学是现代电子计算机语言的基础，源出于八卦，而不知其根据和历史，本文对此作点探索。

查《周易》八卦，正是二进位制三位数的全部数列，六十四卦是它的六位数的全部数列，只是数序混乱。这不可能是偶然的巧合。

考大哲学家、数学家、微积分的创始人之一，莱卜尼兹(1646—1716)发现二进位制的背景，始知八卦之为二进位制数学，实由莱卜尼兹揭示出来。

莱卜尼兹于十七世纪末就对中国有深刻了解，著有《中国近况》一书。他对中国学术文化的认识，则是通过意大利传教士龙华民（1559—1654）和法国传教士鲍威特（1656—1730年）的。

龙华民1597年（明万历25年）来中国，曾继利玛窦（1552—1610）任在华耶稣会会长，后死于中国。鲍威特1687年（清康熙26年）来中国，亦死于中国。他们都为中西文化交流作了贡献。

二进位制体系，莱卜尼兹是于1679年3月15日以《二进位制算术》为题首次笔之于书的。后收入库土拉所著《莱卜尼兹的逻辑学》一书的附录中。此后，莱卜尼兹将二进位制扩展到四则运

算。于1703年《皇家科学院论文集》中发表了题为《二进位制数学的阐述》的论文。

鲍威特于1698年2月28日把阴爻（--）代表0，阳爻（—）代表1，译释六十四卦为相应的数字系列，送给莱卜尼兹。看来，鲍威特还不懂得这些数字的意义。从后来他又寄给莱卜尼兹《伏羲图》来看，可知当时给的六十四卦是《周易》打乱了二进位制数序的卦。这个发现，引起莱卜尼兹极大的兴趣。

1701年4月，莱卜尼兹作为答报，将鲍威特提出的以0代表阴爻（--），1代表阳爻（—）的卦爻数字排列问题，按他的新的数学方法列出0到32的二进位制数表送给鲍威特。显然是有告知他这些数表的性质的用意。此时，鲍威特进一步获得了《伏羲六十四卦次序图》和《伏羲六十四卦方位图》，如后所论证，前著是《二进位制一至六位数级数表》，后者是《二进位制六位数表》，自然同莱卜尼兹按《易》图打乱数序所译释和整理的数表相一致。鲍威特乃于同年11月4日又致函莱卜尼兹，同时寄给六十四卦园图，园图内包含按八卦排列的六十四卦方图，即伏羲六十四卦方位图。莱卜尼兹收到此图后，即在图上加以记号，作为《周易》卦爻排列顺序，以与他的二进位制互相佐证。莱卜尼兹乃发表《论中国伏羲二进位制级数》一文。

莱卜尼兹说："最近，我不可思议地发现，即因阅读三千余年以前的伏羲——中国最初的君主、著名的哲学家之一——的古代文字时发现了秘密，因为中国人在二千年前便已失却了这种文字的另一涵义的读法。在这个书内包含着不可思议的神秘，我从来未用过新的计算方法（指二进位制数学），而我发现的这个新方法能给一切数学以新的光明，因为这个方法可以解决许多困难。就这方面的材料加以考察，我认为古代伏羲已得到新方法的关键，只要注意文字本身，或传教士刻射的《中国图解》，或柏应理的著述，都可以明白这一点的。就是说从中国《易经》六十

四卦的文字中也可以看出来。这是白晋（鲍威特的另一译名）送给我的一本中国书的附录，却正和我给他说明的原理是完全相符的。”①

后来，莱卜尼兹在写给鲍威特的一封信中就二进位制数学和六十四卦的关系说：“你来信提到的一个重要问题就是我的二进位制和伏羲易图的关系，……这个易图可以认为是现存科学之最古老的纪念物。然而依我之见，这种科学虽为四千年以上的古物，但数千年来却无人了解它的意义，这是不可思议的。然而它却与我的新数学完全一致。当贵大师正在努力理解这些符号的时候，我依你的信能给它以适当的解答。我可以自白的是若我未发现二进位制数学，这个六十四卦的体系，即伏羲易图，再耗费许多时间也不会搞明白的。我发现新的数学是在二十年前，我认为用“0”与“1”表示的数学较之过去的（进位方法）更近乎完美之域，又有着不可思议的效果。② 我们从莱卜尼兹说的话可以想象，当他看到中国古代数表时是多么的惊奇和敬服。他的二进位制发明竟是中国所固有的。正是由于这一发明，他便能扫清迷雾，恢复其本来面目，指出其数学性质。

莱卜尼兹由此非常敬服中国文化，还于德国法兰克福特城创立了“中国学院”。这个学院直到二次世界大战时才被毁。

这就是二进位制的发明及八卦二进位制揭示的基本历史。莱卜尼兹说：“中国不仅在宗教方面，中国人达到了最完满的道德标准，而且在科学上也大大超过了现代人。这种算术是几千年前由伏羲发明，但是由我把它阐明了以后得出了0与1的二进位制。这是计算千变万化的最好的数学。”

2.《伏羲四图》是古代算筹二进位制数学的最初史料

《伏羲六十四卦次序图》、《伏羲六十四卦方位图》，未收

①② 五来欣造《儒教对德国政治思想之影响》，1929年日本早稻田大学出版部出版第442—443页，第444—445页。

入《周易》。《周易》是按新的命名定义排列的。原图保存于方士解释东汉魏伯阳《周易参同契》的图象中，后又出现于宋代，收入《周易本义》卷首。还有《伏羲八卦次序图》、《伏羲八卦方位图》。朱注出自邵氏，得之陈抟先生。“自伏羲以上，皆无文字，只有图画，最宜深玩。”东汉郑玄在《易论》中说：“宓羲作十言之教，曰乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑、消、息，无文字，谓之易”。则郑玄所看到的这些“无文字”的《易》，只有一个可能，那就是伏羲图。而郑玄是按《周易》的命名来理解和概括言之的。而《参同契》有关此四个图象，非陈抟或其它方士所作，是前代流传的东西，也是明白的。

《周易》作者在其后序《说卦》传中则明确交待，“昔者圣人之作《易》也，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。”这就是说是依托于二进位制的基本筹符两个奇（—）、偶（—）之数把它附会为阴阳；纯阳之数代表天，纯阴之数代表地；根据奇偶阴阳的变化而确立种种的卦象的。又说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。”这就是附会二进位制的三位数命０００〔☷〕为地；００１〔☶〕为山；０１０〔☵〕为水；０１１〔☴〕为风；１００〔☳〕为雷；１０１〔☲〕为火；１１０〔☱〕为泽；１１１〔☰〕为天。于是天地有其定位；山泽隔着水风雷火而通气息；风雷相迫近；水火隔着雷风而不相犯。八卦二进位制的数序乃相错乱。邵雍称这一结构为“先天八卦”，这说明伏羲四图是《周易》由以出发的思想资料，是《周易》依托之后，始赋予阴阳等概念。那末《周易本义》所收，可以断定不是原图。必须去其文字，才是最初的史料。应该说，图名和其他文字，都是按《周易》的附会由后人加上去的。扫清这些迷雾，图画就显示其为二进位制数表的庐山面目。

数表采取矩形图和圆形图两种排列。

矩形图是二进位制一到三位数和一到六位数级数表。数字从

左到右，清楚地是按二进位制数序排列的。

圆形图是二进位制三位数和六位数表。数字按“知来者逆”原则，从下往上排列。于是形成左旋数列与右旋数列相连的整个数列。也是清楚地按二进位制数序排列的。这里，并无所谓“方位”的意义。

唯二进位制六位数表圆形图内有一个八阶矩阵图，是从左到右，由上往下排列的，是一个特例。

伏羲四图各个图画，都是二进位制记数，断划（--）代表0，整划（—）代表1，是由上往下进位的。与《周易》卦爻从下往上起读，恰构成进位与读数相反的统一。《说卦》传叫做“数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。”“往”是指的进位；“知来”是读数。这就是说数进位从顺，由上往下；求其既来的定值，读数从逆，由下往上。《周易》是用其成数，故取其读法。

伏羲四图各个记数的排列，全按二进位制所固有的数序。八卦记作０００〔☷〕、００１〔☳〕、０１０〔☵〕、０１１〔☱〕、１００〔☶〕、１０１〔☲〕、１１０〔☴〕、１１１〔☰〕。六十四卦亦如此，全无错乱。

伏羲次序图并表现为2的级数形式。太极即$2^0=1$；两仪即$2^1=2$，四象即$2^2=4$；八卦即$2^3=8$；十六卦即$2^4=16$，三十二卦即$2^5=32$；六十四卦即$2^6=64$。莱卜尼兹称为中国伏羲二进位制级数，具有重要的数学性质。可以说，它是贾宪、杨辉三角和二项式定理的雏形。

如此看来，伏羲四图，去其迷雾，就纯粹是二进位制的一些数表，是一点也不神秘的。

这就是中国古代算筹二进位制的最初的数学史料。

那末，它是怎样发明的呢？

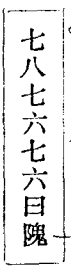
我把它同古代算筹计算联系起来，就得到了解答。

3.算筹二进位制发明的历史

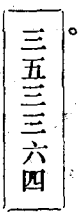
我国古代计算，从出土文物和有关资料来看，经历过两个阶段。这就是从新石器时代的清单锲数发展为十进位制算筹计算；从十进位制发展为二进位制算筹计算。

根据仰韶文化、淞泽文化、良渚文化、龙山文化、马家窑文化所出土的陶器，就发现许多锲刻数字符号。如丨与一、‖与〓、ⅲ与≡、ⅲⅰ与≣、╳、∨；∧、十、)(、乂、⅄；⅄等。其中从丨与一到ⅲ与≡，相当于《孙子算经》中1—4的筹符；╳锲数当代表5；而在《数书九章》中为4。∨、∧当代表6；十当代表7。)(代表8；乂当代表9，⅄、⅄当代表10。可知是1到10的数字符号。这说明非氏族“花押或族徽”之记号而是原始锲数，且算筹计算是脱胎于锲数的。其中还没有0这个数字。

河南安阳四盘磨殷墟出土的骨刻数字图文：

其一为：
可释为：
。其二为：
；释为：

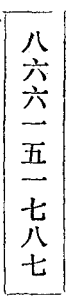
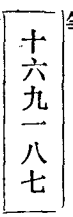
江苏海安县青墩遗址出土的骨角时数字图文。

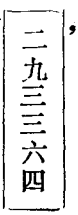
其中一例为：
；释为
。

表现为十个数字中1至8的竖排。考古学家把它释为与六爻相当的数字同《周易》的筮卦相联系，看成是原始占筮的记录。

其次，这些释数是否符合实际，很值得商榷。

如上述四盘磨骨刻例二，似亦可释为，就是七个数字了。

还可释为，就是八个数字了；或释为等。

青墩骨角刻例一似亦可释为，或等。

根据以上所述，这些锲数可分别释为5个、6个、7个或8个数字，而究为多少数字，是无法确定的。因为一、＝、≡、≣、╳又的积累作为独立之数，实难以分辨。𠂇为8、6，还是表示10，亦如此。而所刻数字，就不只是1至8而是1到10之数了。那末，把出土文物上的锲数，释为六个数字，论定是六爻筮数，就显见其牵强了。在我看来，无宁与古代算筹计算相联系，看成是原始实物计数的记录。因为记数总是从实物开始的。而占筮则必是思想文化发展到一定阶段的产物，可以肯定是在实物计数之

后，大约与四则运算的发明相适应。应该说，这些锲数，还是在没有形成进位制时的独立之数。观其刻在陶器上，似在几天之内，“魁”（隗）这个人或这个氏族连续每天所作陶器之数。或为别的什么数等等。从当时生产力发展水平来看，不可能取如此大的进位数。仅用十个独立锲数的计数阶段，盖非出现筮数的时代。筮数之出现，一开始就是与《易》筮相同的六位数，这也是不可理解的。应该说还有一个从简到繁的发展过程。

随着生产的发展，计数的增大，经验的积累，懂得了加减乘除法的演算，就发展为十进位制算筹计算了。

《孙子算经》说：

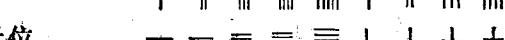
“凡算之法，先识其位。一纵十横，百立千僵，千十相望，百万相当。……六不积，五不只。”就是说个位摆纵筹，十位摆横筹，百位纵筹，千位横筹。千位和十位相同，百位和万位相同。到六就不用纵横筹积累了，五仍用单筹积累不取独立形式。“只”，《说文》：“凡只之属，皆从只。”是说的一种独立形式。筹符和计数就臻于规范了。

这种计数法如下：

个位　百位　万位　1 2 3 4 5 6 7 8 9

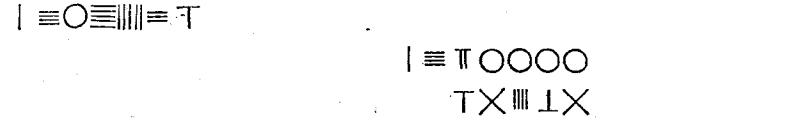


十位　千位



例如数字4719，算筹摆作：𝍠𝍢𝍣𝍧。又如数字1010，算筹摆作：𝍣　𝍧。零的位置，留下空格，还没有代表的符号。0这个数字是经过空格的过渡而发明的。其实空格就是0的应用。《管子》说：“物一也，而十是九为用。”（《山权数》）就是说物是作为个体存在的，而计算十是九的作用。具体地说，就是九加一所得出的数。编筹以空位示之，书写有用方框〔□〕的。这一直沿袭到八世纪。标准写法采用十百千万之数字，不取编筹形式，这是周汉字从右到左的竖排相矛盾的缘故。到南宋秦

九韶的《数书九章》就用圆圈符号代表进行演算了。如把减法写成　　1 4 7 0 0 0 0 — 6 4 4 6 4 = 1 4 0 5 5 3 6



这里被减数中的两个4字写作×，与Ⅲ混用。这表现已出现筹符的简化。

这种十进位制可以看出，按位计数，由九个筹符和一个空格按“逢十进一”组成。一个筹符的实际值决定于它在数中的位置，这是一种位置计数法。编筹运算，十分烦琐，动辄错乱。八卦作者定然出于改进，研究总结了十进位制，得出了理论的认识，说明了这一点。他说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”

这正是这种数制的一般理论概括。第一句话适用于各种数制。因为任何一个数，其变易表现为筹符的不同排列。筹符是一个统一体，是数的起点，故谓之“太极”。从此，数出无穷。作者从此受到启迪，乃选取提出了筹符最少的数制，二进位制。显然是想找出算筹摆列的更简便的形式。于是从十进位制的编筹形式中选取〔--〕代表0，〔—〕代表1，作为新的筹符，爻，来建立新体系。〔--〕和〔—〕正是八卦二进位制脱胎于十进位制算筹所遗留下来的痕迹。

后三句话，就是作者对二进位制三位以下编筹的全部数列所作出的数学表述。其实，也就是一种数学表达式。

这就是说从基本筹符这个统一体，于是产生二进位制两个仪数0〔--〕和1〔—〕；0〔--〕和1〔—〕又各派生0〔--〕和1〔—〕，作为二进位制二位数，就是四个象数0 0〔==〕；0 1〔=═〕；1 0〔═=〕；11〔══〕；在二位数上再加一位，即二进位制三位数，就产生八个卦数0 0 0〔☷〕、0 0 1〔☶〕

010〔☲〕、011〔☶〕、100〔☳〕、101〔☵〕、110〔☱〕、111〔☰〕。于是二进位制算筹计算就在十进位制之后0这个数字发明之前即还是以空格代表的阶段早产了。这可能是在以伏羲为代表的原始公社晚期。那时还只用到三位数。而六十四卦盖完成于殷周之际，就发展到使用六位数了。由六爻组成的六十四卦正是二进位制六位编筹的全部数列。故有“伏羲画卦，文王重卦”之说。今人多以其是电子计算机的语言，把它看成是现代二进位制，那显然是一种误解。其实逢二进一是极简单的计算和数学。同欧几里德发明于公元前三世纪的《几何原本》比较起来，无论科学性和复杂性，那是二进位制无可企及的了。

然而作者没有预料到二进位制筹符最少，却导出不可克服的缺点，大于六位的数，摆列很长，不易读懂，乃比十进位制在当时来说，就更不适用而未为社会所采用。自然更没有预料到经过后之学者的附会，取三位数表形象地以说明世界，乃成为三千余载之谜。直到莱卜尼兹把它揭示出来，才终于在现代的电子计算机中得到应用，大放异彩。

4.简明的结论

一、八卦、六十四卦是从原始锲数发展到十进位制算筹计算作为其改进而创造发明的。可以断定是在0这个数字发明之前即还是以空格表示的阶段。八卦盖开创于以伏羲为代表的原始公社晚期，而六十四卦完成于殷周之际。

二、八卦、六十四卦确是我国古代算筹计算二进位制的发明，是古代科学文化的灿烂的奇葩和珍稀瑰宝，这是我们伟大祖国的光荣。它的价值和意义，通过莱卜尼兹乃在电子计算机中得到应用，大放异彩。电子计算机是人类科学的一项新突破，可以说，八卦、六十四卦是现代科学在古代放射出来的第一道曙光。它比四大发明是有着更深远的影响的。

三、莱卜尼兹是根据其新算法，“把中国人在科学上几千年

前由伏羲发明”的八卦、六十四卦“阐明了以后得出了0与1的二进位制”。八卦二进位制乃得以揭示和确定下来。

四、八卦，六十四卦，根据郑玄、朱熹的记载本无文字，纯系数表，正名明义，《伏羲八卦次序图》是《二进位制一到三位数级数表》；《伏羲八卦方位图》是《二进位制三位数表》；《伏羲六十四卦次序图》是《二进位制一到六位数级数表》；《伏羲六十四卦方位图》是《二进位制六位数表》。

五、八卦，六十四卦的命名，其所以有阴阳乾坤震巽坎离艮兑等经卦别卦之义，是《周易》作者附会的产物。观象拟物，非所以设卦，是所以为卦命名制义。显然是不可把后之附会，否定前之为二进位制数学的本来意义的。

二、《周易》前的原始数筮

原始锲数，随着生产的发展，计数的增大，演变为算筹计算。算筹计算十进位制的改进，乃发明八卦二进位制。这就是所谓“伏羲画卦”。盖人类思想的发展，于这一过程，发生了迷信，遇事卜筮，祈求神启，以断吉凶。殷人龟卜，有甲骨卜辞可征。周人亦沿袭龟卜。据《尚书·周书》记载，计《金縢》三处。

1.“我其为王穆卜。”

2.“今我即命于元龟。”

3.“乃卜三龟。”

《大诰》七处：

1.“宁王遗我大宝龟，绍天明即命。”

2.“我有大事休，朕卜并吉。”

3.“予得吉卜。”

4.“王害不违卜。”

5.“宁王惟卜用，克绥受兹命。”

6.“今天其相民，矧亦惟卜用。”

7.“予曷其极卜，敢弗于从，……矧今卜并吉，……天命不僭，卜陈惟若兹。”

《召诰》一处：

1.“卜宅，厥既得卜，则经营。”

《洛诰》三处：

1.“营成周，使来告卜。”

2.“我卜河朔黎水，我乃卜涧水东，瀍水西，惟洛食。我又卜瀍水东，亦惟洛食。俾来以图及献卜。”

3.“公既定宅，俾来，来视予卜休恒吉。”

据《诗经》记载，亦有五处：

1.《鄘风·定之方中》：“卜云其吉，终焉允臧。”

2.《小雅·小旻》：“我龟既厌，不告我犹。”

3.《小雅·小宛》：“握粟出卜，自何能谷。”

4.《大雅·绵》：“爰始爰谋，爰契我龟。”

5.《大雅·文王有声》：“维龟正之，武王成之。“

以上只言卜，后来就发展为卜筮兼用了。卜用龟，筮用蓍，两者是不同的。《尚书》，《诗经》较前晚出的记载，就言卜也言筮了。

《君奭》曰：“故一人有事于四方，兹卜并，罔不是孚。”

《王风·氓》：“尔卜尔筮，体无咎言。”

《小雅·杕杜》曰：“卜筮偕止，会言近止。”故《洪范》说：“七稽疑，择建立卜筮人。乃命卜筮，曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七，卜五，占用二。”按雨、霁、

蒙、驿、克，当指龟兆之形，故曰："卜五"也。贞、悔二字，学者都从筮时所得《易》卦之体作出解释。伪《孔传》说："内卦曰贞，外卦曰悔"。还有"贞风悔山"、"贞屯悔豫"之说。故曰："占用二"也。这清楚地是从发展到《易》筮以后的规定来说的，非原始数筮。原始数筮，不可能取三爻甚至六爻的完备形式，更不可能有如卦爻辞之类的筮辞。从汉族寺庙中仍然流行的用于神启的"打卦"来看，只用"阳卦"，"阴卦"，"保卦"或曰"圣卦"又叫"正卦"三种形式。阴阳卦预示"凶"，保卦或曰圣卦预示"吉"。应该说，这是原始数筮的古朴的形式。看来，《周易》卦爻辞所用"吉"、"凶"是原始数筮的直接继承，卦爻辞是它对主题的论记。后来《系辞》传授以揲蓍，"初拟"、"卒成"，乃成筮辞。至西汉中叶，有焦氏《易林》，至今犹存。汉族寺庙神启还有一种"抽签"形式，抽签则有签辞。此外未见民间占筮有筮辞者。

解放前，我国某些保持原始状态的民族，如苦聪人，佤族、黎族、景颇族、傈僳族，他们都使用各自的占筮（参见《中国原始社会发展史》）。说明存在着原始占筮。而凉山彝族巫师毕摩的"雷夫孜"数筮，汪宁生以之论证八卦之起源。我则认为是《易》筮的简化运用，是以末为本了。《易》筮是汉学，像汉族这样一个先进的大民族，《易》筮的起源，应从本民族的文化遗存中去寻找。

如上所述，汉族至今仍然流行于寺庙用作神启的"打卦"，大概是在《周易》把0(--)和1(—)附会为阴阳之后用实物的内外表面取代相应的蓍数的一种便于操作的变形。它用一个竹根剖为两半作"卦"，圆的自然外表面代表阳(—)，阳覆为阴(--)；平的内剖面代表阴(--)，阴显为阳(—)。可知有四种组合：两半阴面全显的卦叫阳卦(═)；两半阳面全覆的卦叫阴卦(==)一阴一阳的卦叫保卦或圣卦(═ ═)。即得阳卦或阴卦凶；得保卦或曰

圣卦吉。简便易行。把它还原为蓍数，显然使用的就是00（==）01（==）；10（==）；11（==）四个数，这就是“四象”。两个0（--）的结合0 0或两个1（—）的结合表示“凶”，应该说就是“悔”；0（--）和1（—）的统一01或10表示“吉”，应该说就是“贞”。贞者，正也，故又曰“正”卦。故曰“占用二”也。这当是汉族的原始数筮。《古史考》曰：“庖羲氏作，始有筮。”（《艺文类聚》）宜指此。

《周易》正是有感于这种原始数筮，乃取算筹二进位制数表而制作的。作者叫做“参天两地而倚数”。这就是为保存这个古老的数学发明立下了奇功，而经《系辞》传又援《易》揲蓍，占筮乃臻、《左传》上所载《周易》制作前的《易》筮故事，大概是刘歆出于文字润色在原有数筮记载的基础上羼入《周易》卦辞、爻辞的。

三、《周易》的制作，阴阳学说的建立

八卦是中国古代算筹计算二进位制的数学，已如上述。那末，《周易》作为一部古代学术著作，如何以数学为基础呢？这则是作者的匠心，也正是它流传久远所以成为中国传统文化的首要经典之谜。

关于这一点，其实作者是有所交待的。他在其后序《说卦》传中说：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数。”

假托古圣人作《易》的本意，这是战国时人著述的风尚。如稷下之学就是借黄帝管仲以为说的。这就是说他深刻地懂得客观事物变化显著而欲发展“蓍”数来表达，于是用纯奇数表天、纯偶数表地而依托于“数”。从《周易》的基本内容来看，这说明了如下几点：

（1）假托揲蓍并取算筹二进位数表的整个体系，以说明世界生成和古人类社会发展；揲蓍在原始数筮的基础上，经后之学者的理论化规范化上升为《易》筮。也就是从“四象”揲蓍演变成了“六十四卦”揲蓍。这就不是《周易》的本意了。

（2）《周易》的创作是在一个思想文化高度发达的时代，有了阳阳天地乾坤等对立的概念，有了本体论，世界生成论，懂得寻求人类行为后果的制约；

（3）天地是附会于“数”而取义的，是先有“数”然后依托命名的；

（4）“数”即“参”、“两”二数。韩康伯注：“参，奇也；两，偶也。”这就是奇、偶二数。

对照八卦，乾卦作111〔☰〕，坤卦作000〔☷〕；六十四卦乾卦作111111〔䷀〕，坤卦作000000〔䷁〕。故“参”为纯奇数，“两”为纯偶数。可知就是1〔—〕和0〔--〕之数。《系辞上》传称为“两仪”。显然，这就是二进位制的基本筹符，即是其基数。那末，是先有了二进位制数和原始数筮，然后依托附会二进位制数表的整个体系，分别取义而创作《周易》的。

至于卦爻命名制义的根据和写作的宗旨，他说：

“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”就是说观察阴阳变化而给卦命名制义，发挥阳刚阴柔而导出爻的种种寓意，那就是要使之与道德相协调而讲论人伦之义，穷尽物理生性而至于天命。

在这个基础上顺应生性天命的道理，因此确立“天之道”，叫做“阴”与“阳”；确立“地之道”，叫做“柔”与“刚”；确立“人之道”，叫做“仁”与“义”。兼论天、地、人而皆一分为二，所以《易》取二进位制六位成数。区别阴阳，迭用柔刚，所以《易》按六爻论记而形成其体系。加上卦辞每卦乃为七

段式论文和杂记，部分古音协韵是七行诗。

接着阐明从本体至世界生成的基本观点。那是附会于二进位制的基数和三位数表而建立起来的。

在乾坤两卦中，作者认为在天地之内，最高物质“元”，是万物的本原。故《彖》曰：“大哉乾元，万物资始。”“至哉坤元，万物资生。”

有了最高的物质，“元”，那末，万物是怎样产生的呢？如上所述：

“立天之道，曰阴与阳。”

这是依附二进位制的基数来说的。就是说按照所确立的自然之道，最高物质，“元”，有其阴阳对立的内部斗争。又说：

“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。”

这是就《伏羲八卦图》来说的。八卦图，就是二进位制三位数表。按照这个表的顺序，加上《周易》的命名为：000〔☷〕地、001〔☶〕山、010〔☵〕水、011〔☴〕风、100〔☳〕雷、101〔☲〕火、110〔☱〕泽，111〔☰〕天。

这就是说根据这个数表，经过附会取义之后，天地在一头一尾，有其定位；山泽隔着水、风、雷、火而通气息；雷风相迫；水火隔着雷风不相犯。成了天地山泽雷风水火，八卦二进位制数序乃相错乱。二进位制数进位从顺，由上往下；求其既来的定值读数从逆，由下往上。《易》是依托其成数，故从逆读。这就是《周易》爻辞所以从下往上起读的根据。

于是最高物质，“元”，由于其内部矛盾，在天地功能的永恒刚健运动中，“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以暄之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之”，“然后能变化既成万物也。”乃由天地而万物，以至生成包括人类及其社会在内的整个世界。

作者如何就八卦图附会取义，《系辞》传则作了进一步地阐述。它写道：

“有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜。”“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物。”

“近取诸身”，大概就是郭沫若所谓“古代生殖器崇拜的孑遗。”“这是一种波及世界的历史现象。新疆天山山脉位于呼图壁所发现的可能是距今2000多年前的生殖器崇拜岩画”，以雕刻艺术的文化遗产，证明了这一点。《周易》是从二进位制基数，爻中取0〔--〕以象女阴，取1〔—〕以象男根的。所以由此演出阴阳，刚柔的观念而建立其辩证法的出发点。“观鸟兽之文”就是从卦象之近似于某个篆隶文字的形状吧！郭沫若说：“八卦是既成文字的诱导物。”略加改正，八卦的取义是既成文字的诱导物即得矣。于是000〔☷〕、001〔☳〕、010〔☵〕、011〔☴〕、100〔☶〕、101〔☲〕、110〔☱〕、111〔☰〕之数，乃有天乾、地坤、山艮、泽兑、雷震、风巽、水坎、火离之义（参见《周易之制作时代》）而建立其最高物质，“元”，在内部矛盾在自然物作用下生成世界的唯物论的基础。本来没有文字的筹符，就由“蹄”得“兔”，由“筌”得“鱼”，“言生于象”，乃完成《周易》，这就提出和建立一个原始的宇宙观。后来的魏晋玄学、宋明理学，都是以此为出发点的。

根据以上所述，“万物资始”、“万物资生”的“元”，包含着阴〔--〕、阳〔—〕两种对立相互消长的因素。天地、万物、人以及人类社会，无不如此，天地一阴阳也，万物一阴阳也，人亦一阴阳也；男女一阴阳也，夫妇一阴阳也，父子、君臣、上下亦一阴阳也。这就是说社会亦一阴阳也，一事物一阴阳也。简单的事物具有一对阴阳，复杂的事物具有一对以上的阴阳；阴阳又各派生阴阳。事物的性质决定于阴阳在对立中所处的地位。事物

所包含的阴阳，其对立消长是变化的根据，今谓之“内因”；事物互为阴阳，其对立消长是变化的条件，今谓之“外因”，“外因通过内因而起作用”。于是有变化，生生不息，动而愈出。八卦，六十四卦，拟诸其形容，象其物宜，观察其阴阳对立的消长，乃导出种种附会，而体现其变化。在我们面前，乃呈现出一个古往今来，生机勃发的整体世界而永无穷竭。

在《周易》作者看来作为万物始基的“元”，由于其内部所包含的阴阳对立，在天地的自然功能的刚健运动作用下，乃产生万物，以至有人、人类社会和人类精神的发展。故曰：“有天地然后万物生焉。”“有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。”（《序卦》传）

如此看来，这一宇宙观，是依托于二进位制的“参”、“两”之数，取诸其基本筹符这两个特定的象，象其阴阳之宜而建立起来的数、象、理浑然一体的学说。《庄子·天下篇》注：“易以道阴阳。”《礼记·祭义》说：“建阴阳天地之情，立以为易”以阴阳作为根本范畴，包含着博大精深的义蕴，是唯物论，辩证法，其中特别是矛盾学说在古代的表现。这就是它所以成为后世哲学，社会科学和自然科学的源头活水的根本所在。所以说：“易乃大道之源也。”

朱熹《周易序》说：

“所以‘《易》有太极，是生两仪。’太极者道也，两仪者有阴阳也。阴阳一道也，太极无极也、万物之生，负阴而抱阳，莫不阳太极，莫不有两仪，氤氲交感，变化不穷”。“故《易》者阴阴之道也，卦者阴阳之物也，爻者阴阳之动也。卦虽不同，所同者奇偶；爻虽不同，所同者九六。是以六十四卦为其体，三百八十四爻互为其用，远在六合之外，近在一身之中，暫于瞬息，微于动静，莫不有卦之象焉，莫不有爻之义焉。至哉《易》乎，其道

至大而无不包，其用至神而无不存也”（《周易本义》）。

然而，在朱熹看来，“《易》之有卦，《易》之已形者也；卦之有爻，卦之已见者也。已形已见者，可以知言；未形未见者，不可以名求。则所谓《易》者果何为哉，此学者所当知也”。（《周义本义》）于是又回到占筮的路上。

像这样一个学说，对客观世界作出如此高度的概括，其命辞之意，与其所自来之故，玄远深邃如此，没有思想文化的高度发达，那显然是不可想像的。因此，它绝不可能为伏羲那个“人猿相揖别，只几个石头磨过，小儿时节”可以创作出来的。也不可能是“卑服即康（糠）功田功”（《尚书·无逸》）、“号（荷衰（蓑）秉鞭作牧”（《楚辞·天问》）的文王可以创作出来的。八卦和《周易》的制作是两件事，是两个不同文化时代的产物。

恩格斯说：“每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域，都具有它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提。”（《恩格斯致康施米特》1889年10月27日）八卦作为二进位制数表是《周易》取象的前提，那末，它的“理”的特定思想资料又是什么呢？

《周易》标榜阴阳天地乾坤诸概念。殷墟卜辞无阴阳二字，有“帝”字，无“天”字，也无“乾”字。周初出现了“天”字，但无与之相对应的“地”字。周原甲骨无“乾”字，《尚书》今古文无“乾”字。郭沫若说：“金文无与天对立的地字，天地对立的概念，事当后起，则乾坤对立的概念，亦当后起。”（《金文丛考》第32—33页）可以断定，《周易》必然产生于阴阳天地乾坤等字出现之后，并作为哲学命题，还有一个思想文化发展上的过程。

考阴阳天地对立的概念，出现于西周春秋之际。公元前780年（幽王二年），“西周三川皆震。”伯阳父曰：“天地之气，

不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。”（《国语·周语》）其后，公元前541年，医和论疾，谓“天有六气”，“曰阴、阳、风、雨、晦、明也”“过则为灾，阴淫寒疾，阳淫热疾，……。”（《左传》昭公六年）阴阳还只表现为事物的因果。到老子提出“万物负阴而抱阳”（《老子道德经》四十二章）的命题，就成了一个哲学范畴。但还只是一个普通的命题，在老子思想体系中，“道”才是它的最高范畴。

那末，这个以阴阳作为根本范畴的学说，是老子命题的升华、丰富、发展和具体化，就是很自然的了。这是符合于思想文化发展的逻辑的。但由于作者依托算筹二进位制而建立其体系，后来演变为“象数之学”，“四营”、“十八变”的占筮，这是算筹运算的遗迹，乃不胫而走。八卦、六十四卦就从数学形态转变为学术形态，带上神奇色彩而流传至今。人们乃以前一历史时代的文化八卦二进位制的制作与《周易》的制作相混淆而弄糊涂了。

四、《周易》，数、象、理的统一

根据以上所述，如作者在《说卦》传中所交待，可以概括地说，《周易》乃一部“倚数”、“参天”、“理义”、“穷理”“尽性”、“至命”之书也。

“倚数”者，是依托于古算筹二进制的八卦、六十四卦而建立其学术体系。

“参天”者，是附会于二进制筹符基数，命0〔--〕为阴，1〔—〕为阳，是谓“立天之道，曰：阴与阳”也。附会于二进制筹符三位数，命000〔☷〕为地、001〔☶〕为山、010〔☵〕为水、011〔☴〕为风、100〔☳〕为雷、101〔☲〕

为火、110〔☲〕为泽、111〔☰〕为天。是谓“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”也。犹阿拉伯数字之转换为音符也。于是“数”乃转换为“象”。

“理义”、“穷理”、“尽性”、“至命”也者，是依托于二进制筹符六位数表，按八卦的命名，根据所命不同自然物的结合，乃形象地使老子的道德学说和孔子所论理的人伦之义相与协调，穷究事物之理及其与生俱来的本性，而臻于天道。

于是“言生于象”，“意以象尽”，借言明象，以象存意。数与象乃统一于义理，故曰：“蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在鱼，得鱼而忘筌者也。”（王弼《明象》）可见《周易》本旨，“在兔”、“在鱼”、即在义理。数与象，乃“得兔”之“蹄”、“得鱼”之“筌”，“意以象尽”，俾能透彻地领悟义理的比喻而已矣。

至于六爻，初、二、三、四、五、上，则每每借以体现事物发展之渐进性，是由量变到突变之阶段及其过程耳，这反映在《爻辞》中。六十四卦各篇可以看出大抵皆其例证也。至于爻题则可能为后人所加。

传统之讲象数者，认为《易》乃“圣人设卦观象而系辞焉”（《系辞传》上）无一字不根于象，皆由象生。“观某爻而得甲象，又观某爻而得乙象，故《易》辞各有所指，上下句不必相联。”（《周易尚氏学·说例》）“八卦以象告，辞而吉，非系辞者命其吉也。辞而凶，亦非系辞者命其凶也，皆象所告，不得不然者也。又有上句吉，下句吉凶；上句方说甲，下句忽说乙，此尤非系辞者语无伦次如是也。亦象所告，不得不然也。”（《左传国语易象释·绪言》）在象数论者观之，《易》固为各自独立，无内部逻辑联系，不可通读之文也。数往者顺，知来者逆，揲蓍数策，用以顺推过往，逆知未来，乃成江湖术士之学而《易》遂绝。

讲义理者，扫除象数，认为“卦画其实没有什么实际意义，与卦爻辞也没有必然的联系，只是一些符号，和抽签的号码差不多，是占筮时揲蓍数策而设的。”（《通义》）乃未能从形象取喻上深刻地贯通领悟其说。义之论理与道德未得以和顺，理未得以穷，性未得以尽，终不知《易》为何物？象数论者指斥之为“空泛谬悠”。而无论义理派和象数派如此乃皆加强《周易》之为占筮书之说。故自王弼以来至有宋义理大兴，而朱熹又以象数论之。此所以《周易》争议至今尚嚣嚣然也。此皆不知数、象、理之统一，象乃数之转换，利用于取喻义理，此《周易》假托算筹二进位制数表所具有之独特结构也。和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命，此其根本之宗旨，《易》固为致有理统之辞也。

五、筮非《周易》本意，《系辞》传援以揲蓍乃发展为《易》筮

如上所述，《周易》的制作，可以说是有感于原始揲蓍，取二进位制全部数表假托数变以表述客观事物变化而建立的一个完整的学术体系。此所谓“幽赞于神明而生蓍”也。

算筹二进位制筹符基数，取0〔--〕以象女阴，取1〔—〕以象男根，由此演出阴阳刚柔的观念而建立其辩正法的出发点。二进位制筹符三位数，取其近似于某个篆隶文字的形状吧，于是有天乾、地坤、山艮、泽兑、风巽、雷震、水坎、火离之义而建立其最高物质，“元”，在内部阴阳对立，在天地功能的永恒刚健动荡下生成万物的唯物论的基础。此所谓“参天两地而倚数”也。

算筹二进位制筹符六位数，按八卦命名，根据不同物象的结合，乃以形象取喻，阐明道德与人伦之义和顺，穷究事物之理及

其与生俱来的性以致尽合于天道。此所谓“理义”，“穷理”，“尽性”，“至命”也。此其命题之意与其所自来之故，而无只字及言筮。

从古经的基本内容来看，在阴阳学说的基础上，论述本体和世界的生成，万物人类和古人类社会的发展。其中特别着重地记述了家庭、私有财产和国家的起源。唯《蒙》卦及言筮。曰：“初筮告，再三渎，渎则不告。”那是部落联盟的酋长，对实行男本位专偶婚制争议的回答。显然是以神道设教的托辞。这说明古代有龟卜，也有占筮，如此而已。但不足以说明古经是筮辞，《周易》是一部占筮书。则筮非《周易》本意，就是很清楚的了。

那末，《易》筮何以有其规范，而《周易》事实上成为一部筮辞呢？

由于《周易》的制作，依托于原始揲蓍体系的发展，是谓“生蓍”。则是后之读《易》者和好事者，由此寻求以《易》占筮的规范化，使之继续用于揲蓍也。关于这一点，可以论断，就是由《系辞》传作者所记述，或许就是由他所完成。

《系辞》上传说：

> “天一地二；天三地四；天五地六；天七地八；天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合，天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”

这里的根本观点是，天阳地阴，一阴一阳，乃有变化。这是《周易》的思想。并凝聚了“精气为物，游魂为变”的鬼神说。然而，此段文字，其精微处和目的，则在于从“参天两地”出发，巧妙地引入十进位制的奇偶之数，以奠定新的揲蓍的基础。天地之数。可以“成变化而行鬼神”，从而带上神秘性。

然而至此尚不能揲蓍。推演一卦，还得找出一个定数，经三

变之后，其总的余策必为六、七、八、九之四倍数。六、八为偶数，乃以 $4\times6=24$，$4\times8=32$代表阴爻（⚋）；七、九为奇数，乃以 $4\times7=28$，$4\times9=36$代表阳爻（⚊）。三变成一爻，十八变乃出全卦。而这个数终于找出。推演繁复，构思巧妙，虽为游戏，而极尽数理之精微也。

《系辞》上传说：

> “大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，卦一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扐以象闰。五岁（变）再闰，故再扐而后卦。”

这就是《易》筮规范的大略。就是说，推演一卦的筹策为五十，但只用四十九策。四十九这个数就是所要找出的定数。它的发现，是不可想像的。分四十九策为二组，从一组中取出一策，按四策分数之，将未分尽之余策（必为一、二、三或四策）置于一旁。再推演另一组之筹策，如法将未分尽余策置于一旁。然后取出两组之余策。此为一变。

四十九策，去掉一变之余策（或五或九）为四十四策或四十策，再如法推演，是为二变。

去掉二变之余策（或四或八）为四十策或三十六策或三十二策，再如法推演，是为三变。三变之余策亦必或四或八。

合一至三变之余策为13，17，21或25之数，从四十九策中减去之，乃得六、七、八、九之四倍数。

由此《易》筮乃规范化，推演得卦，再对照卦、爻辞以论断吉凶，《周易》乃成为一部占筮书。

由此可见，《周易》固为一部由“数”转“象”，取“象”喻“理”的学术专著，是经《系辞》传援《易》谍著，不幸乃成为迷信典籍者也。

六、《说卦》、《序卦》、《杂卦》三传是《周易》的一部分

《卦辞》、《爻辞》是《周易》的本文，《说卦》、《序卦》、《杂卦》三传，盖《周易》之《跋》焉。

如前所述，八卦、六十四卦是古代算筹二进位制数表。《周易》"倚"之建立其学术体系，"参天"，"两地"而赋予阴阳、天地、山泽、风雷、水火之义，乃由数转换为象。象所以取喻其"和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命"之理耳。于是数、象、理浑然一体而失其数之所自来也。

班固《汉书·艺文志》云："《易》曰：'宓羲氏仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物于是始作八卦。'"这就把作为古代算筹二进位制八卦与"倚数"制义相混淆矣；把二进位制数学发明与作《易》相混淆矣。然而终归指出一个真理，"倚数"制义乃作《易》之始也。

《庄子》注曰："《易》以道阴阳。"郑玄《易》论曰："宓羲作十言之数，曰乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑、消、息，无文字，谓之《易》。"而乾天、坤地、震雷、巽风、坎水、离火、艮山、兑泽这些概念，乃《周易》学术思想的基础。可以说无阴阳、天地、山泽、风雷、水火，则无《易》矣。然而古经只沿用别卦。无经卦，亦无阴阳二字。以阴阳为根本范畴，经卦及其制义为主要概念，按重卦设象，取喻其思想，卦名和多种卦序的确立，皆源于《说卦》、《序卦》和《杂卦》。且后世无不据以说《易》，从无异议。则《说卦》以下三传实是《周易》之理论基础，为《周易》所固有，非古经作者所不能出也，明矣。

《系辞》传曰：乾坤成列，而易立乎其中矣。"又曰："八卦成列，象在其中矣。"其所谓"乾坤成列"，"八卦成列"

者，“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”也，其所谓“易”，所谓“象”者“乾为天”，“坤为地”，“震为雷”“巽为风”，“坎为水”，“雷为火”，“艮为山”，“兑为泽”也。其所以如此者，皆来于“参天两地”，“观变于阴阳”“发挥于刚柔”也。舍此其何以有《易》、说《易》哉。

据《束晳传》记载：“初太康二年汲郡人不准盗发魏襄王墓，或言安厘王冢，得竹书数十车。其《纪年》十三篇，……其《易经》二篇，与《周易》上下经同。《易繇》，《阴阳卦》二篇；与《周易》略同，《繇辞》则异。《卦下易经》一篇，似《说卦》而异。”（《晋书》卷五十一）由此可知，汲冢出土两种《周易》，其一谓之《易经》，与《周易》上下经同；其一谓之《易繇》，《阴阳卦》与《周易》略同，《繇辞》则异。“繇”，《易·系辞》注：“爻繇之辞，所以明得失。”《左传》闵公二年：“成风闻成季之繇。”注：“繇，卦之占辞。”则《繇辞》当即《易卦辞》，《阴阳卦》自然就是《易爻辞》了。这是按《易》的《卦辞》、《爻辞》标名和分篇的。这可证《周易》、《卦辞》、《爻辞》是其本文。其《卦下易经》，似《说卦》而异，是《周易》所固有的。

《说卦》传以下三篇，在汉初前已逸佚。根据《论衡》与《隋书》的记载，重新发现于汉宣帝时。《论衡》谓“河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇。”（《正说》）《隋书》谓“及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇。后河内女子得之。”（《经籍志》）如此看来，则《论衡》所说的“得逸《易》一篇，在《隋书》就叫做《说卦》三篇。而考之《束晳传》就是“似《说卦》而异”的《卦下易经》一篇。这说明《说卦》传三篇。初本是合成一组，后来分成了三篇。“似《说卦》而异”的《卦下易经》一篇郭沫若说：“是轩臂子弓把《易》作成的时候”“怕也就是他著的”“说明自己的假定和理念的一

种《传》样的东西。”“《说卦》传以下的三篇或者就是《卦下易经》的另一种纪录，如墨家三派所纪录的他们的先师的学说各有一篇而内容多少不同的一样。”（《〈周易〉之制作时代》）

杜预《左传集解·后序》也许载汲冢出土“《周易》上下篇，与今正同。别有《阴阳说》。而无《彖》、《象》、《文言》、《系辞》。”

一九七二年长沙马王堆汉墓又出土帛书《易经》五千多字，六十四卦全，卦、爻辞与今本《周易》同，不分上下篇，卦序有异。无《彖》、《象》、《文言》。《易系辞》两千七百多字，也不分上下。缺今本上传部分第八、九两章，第十章倒置。今本下传部分，第五章后半，帛书多出一千余字。其中收入今本《说卦》的前三章。另有佚书《易说》七千多字。（《马王堆二、三号汉墓发掘的主要收获》、《考古》一九七五年前一期）

汲冢为魏襄王墓或言安厘王冢。魏襄王在位当公元前318—295年，安厘王在位则当公元前276—243年。是战国晚期。

马王堆二号汉墓主人是长沙丞相轪侯利苍，死于公元前186年。三号墓主为利苍的儿子，据出土的记事木牍表明，下葬于汉文帝前元十二年，即公元前168年。

对照这两个墓葬所出土的上述文献来看，《易经》皆与今本《周易》上下经同。唯汲冢《易繇》、《阴阳卦》二篇，与《周易》略同，《繇辞》则异。也许是《周易》的初稿。汲冢出土的《卦下易经》，是《说卦》传以下三篇的别一种纪录。而汉墓《说卦》按今本前三章收入《易系辞》相当今本下传部分第五章的后半。汲冢无《彖》、《象》、《文言》和《系辞》。汉墓也无《彖》、《象》、《文言》、而有了《易系辞》。

由此可见，《说卦》以下三传本来是《周易》的一部分，当出于一人的手笔而有两种纪录。从帛书《易系辞》仅收集《说卦》传前三章来看，不排除后人有增补。从其主要内容来看，正

与经文相合，是关于写作的交待、补充和发挥。故又曰：《卦下易经》。其所以云者，是六十四卦之后的《易经》，这就是后序，是名符其实的《跋》。其中与经文无关的那些文字，显然是后人为占筮所妄加。

因此，《周易》应把《卦辞》、《爻辞》、《说卦》以下三传作为一个整体来读。

《彖》传上、下；《象》传上、下；《文言》传；《系辞》传上、下，是后世的说《易》之书，是以《易》作为资料前提所属各自时代的思想，与《周易》古《跋》合称《十翼》，必须与《周易》和《说卦》三传相区别，只能作《周易》研究的参考书，不可作《易》读也。

《彖》、《象》、《文言》这些文字都是郑玄作《周易》注时开始与经文属合的。

据《三国志·魏书·高贵乡公髦纪》，高贵乡公髦问曰："孔子作《彖》、《象》，郑玄作注，虽圣贤不同，其所释经义一也，今《彖》，《象》不与经文相联，而注连之，何也？"俊（淳于俊）对曰："郑玄合《彖》，《象》于经者，欲使学者寻省易了也。"帝曰："若郑玄合之，于学诚便，则孔子曷为不合以了学者乎？"俊对曰："孔子恐其与文王相混，是以不合，此圣人以不合为谦。"这就是说"郑玄合《彖》、《象》于经"，还只与《注》相连，后至魏王弼进一步把《彖》、《象》分配于卦、爻辞之后，又把《文言》附于《乾》、《坤》二卦，《彖》《象》、《文言》乃直接与经文相连。朱熹说："盖古《易》，《彖》、《象》、《文言》各在一处，至王弼始合为一"（《朱子语类》卷第六十七）也。于是有今本《周易》。

七、《周易》古经的结构和卦名卦序

《周易》古经，取卦形，卦辞；爻题、爻辞的结构。卦形与卦辞之间无卦名。古人著书，率不名篇，《诗》、《书》皆如此。

然而近人传统的断读，以为每卦先列卦形，次列卦名，再列卦辞。于是辞句割裂，文义不全而生别解矣。有的卦，如《履》、《否》、《同人》、《大有》、《艮》、《中孚》，卦辞乃不成一句，而以为卦名字误脱矣。《坎》成《习坎》而疑"习"字衍矣。

其实，考之《周易大传》，固非如此。《彖》曰："大哉乾元，万物资始，乃统天。""至哉坤元，万物资生，乃顺承天"《文言》在释"元、亨、利、贞"之后说："君子行此四德者"故曰："乾元亨利贞。"是将卦形后的文字，作为卦辞的整体来读的。其它卦，无不如此。这样，卦辞乃完备，六十四卦全无脱误和错衍，而辞义始全。

依卦辞而题卦名，并有卦序排列的说明，作者是在后序中作出的。

八卦经卦，如阴阳之为《周易》的基础一样，在古经中是找不到根据的。古经中无阴阳二字，亦无三爻经卦。这些思想作者是在《说卦》传中交待的。曰："观变于阴阳而立卦"，"天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。""雷以动之，风以散之，雨以润之，日以暄之。艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。""帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。"于是有乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑之名焉。而卦序变动不居，唯文所适。有天地山泽雷风水火；雷风雨日艮兑乾坤；震巽离坤兑乾坎艮；雷风火泽水艮；乾坤震巽坎离艮兑之序五种。

六十四卦别卦之名，盖取古经卦辞中有代表意义之字而确定的。这反映在《序卦》传中。曰：天（乾）、地（坤）、屯、蒙需、讼、师、比、小畜、履、泰、否、同人、大有、谦、豫、随、蛊、临、观、噬嗑、贲、剥、复、无妄、大畜、颐、大过、坎、离、夫妇（咸）、恒、遁、大壮、晋、明夷、家人、睽、蹇、解、损、益、夫、姤、萃、升、困、井、革、鼎、震、艮、渐、归妹、丰、旅、巽、兑、涣、节、中孚、小过、既济、未济。显然是有取于卦爻辞的义蕴内部逻辑作出的排列。

然而，这不是唯一的，作者“杂糅众卦，错综其义，或以同相类，或以异相明”（韩康伯注）“于《序卦》之外，别言也。”（《正义》疏引虞氏说）于是又有《杂卦》传焉。“错”谓两卦爻爻相异，如乾䷀之与坤䷁是也。“综”谓两卦上下颠倒相反，如比䷇之与师䷆，是也。曰：乾坤，比师，临观、屯蒙、震艮、损益、大畜无妄、萃升、谦豫、噬嗑贲、兑巽、随蛊、剥复，晋明夷、井困、咸恒、涣节，解蹇、睽家人、否泰、大壮遁、大有同人、革鼎、小过中孚、丰旅、离坎、小畜履、需讼、大过颐①，渐归妹、既济未济、姤夫。对照卦爻辞，相互发明，盖所以明卦义也。观乎此，则从卦序之不同以论断《易》之异与时代之别之不足以立，可知也。

《卦辞》之后，初时盖无爻题。每卦六爻，九为阳爻，六为阴爻，自下而上，以初、二、三、四、五、上标之。如《未济》䷿为初六、九二、六三、九四、六五、上九是也。考之《左传》《国语》凡记筮事，如昭公十三年《传》：“南蒯之将叛也，枚筮之，遇坤䷁之比䷇。曰：黄裳元吉。”按“黄裳元吉”，乃“坤”之六五爻辞，而不云“遇《坤》之六五”。《国语·周语》：单襄公……曰：“成公之归也，吾闻晋之筮之也，遇《乾》

① 《太过》以下卦序，是经过校正的。说明参算《杂卦》传注〔9〕。

之《否》。”曰：“配而不终，君三出焉”。《乾》之《否》，是《乾》卦初、二、三爻皆变为阴爻，成了《否》卦。而不云遇《否》之初二三。可见古经本无爻题也。这大概是为了揲蓍数策之方便，由刘歆以后的汉人所设。其所以命九命六，盖揲数必获六、七、八、九之数。六为阴爻，九为阳爻则变。七为阳爻，八为阴爻不变。用变以为占，故以命其爻也。

《爻辞》分段对全卦内容或论证或记述，与《卦辞》构成一个整体，无不是思想贯通，论记致有理统的文章或诗篇。

八、《连山》、《归藏》是《周易》定体前简的伪托

《连山》、《归藏》之名，在先秦典籍、《汉书·艺文志》中，皆无著录。仅见于《周礼·春官·太卜》。曰：“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》、三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”

《连山》和《归藏》，郭沫若疑和《周礼》一样，“乃刘歆所伪托的东西”。（参见郭沫若《周易之构成时代》）

《连山》以艮为首卦。宋罗泌说：“始万物终万物者，莫战乎艮，艮东北之卦也，故重艮以为始，所谓《连山易》也。”（《路史》）又说：“《连山》者。重山也，故重艮以为首，艮山也。”（同上）

《归藏》以坤为首卦。宋罗泌说：“乃重坤以为首，所谓《归藏易》也。”（《路史》）

《玉海》卷三五引郑玄说：“《连山》乾始于子，坤始于午。《归藏》先坤后乾，首万物之母。至《周易》尊乾卑坤，其体乃定。”

这就是说《连山》、《归藏》、《周易》有两个共同点，一、

都取八卦、六十四卦为象，二、其取义又全按《说卦》传关于八卦乾天、坤地、艮山的规定。其特点在于卦序排列不同。

八卦、六十四卦的取象和制义是《易》的基础。这两个基本点相同，那就说明本来是同一部书。卦序不同，如《老子》之先《道》后《德》称《道德经》与先《德》后《道》可称为《德道经》是同一本书一样，基本思想内容是没有变的。这或出于错简，或出于作者本来就有多种排列，至"尊乾卑坤，其体乃定。"据《说卦》传，八卦就有五种排列，六十四卦有《序卦》、《杂卦》两种排列。

卦名，据宋李过说："《归藏》六十四卦名，与《周易》卦名同者三之二。"（《西溪易说原序》）其不同者，据手头掌握的资料，按通行本，马王堆汉墓出土的帛书和《归藏》列表对照如下：

通行本	帛书	《归藏》
小畜	少蓄	小毒畜
谦	兼	兼
蛊	个	蜀
临	林	林祸
无妄	无孟	毋亡
大畜	泰蓄	大毒畜
咸	钦	钦
遁	掾	逃
睽	乖	瞿
艮	根	狠

可以看出，大多是传抄中写的错别字，或是同音假借字，实无根本差异。这亦如《老子道德经》的不同版本，有一些不同的

字一样，这不证明书之不同而恰证明是一本书。

关于《连山》、《归藏》之名，根据《周礼》注，本源于杜卄春“《连山》宓羲；《归藏》黄帝”之说。贾《疏》引郑答赵商云：“近师皆以为夏商周。”故《易》孔《疏》引郑玄《易赞》及《易论》云：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”又孔氏曰：“案《世谱》群书，神龙一曰连山氏，一曰列山氏。黄帝一曰归藏。”于是《连山》为神龙《易》，《归藏》为黄帝《易》。三说互异。

就是同一个郑玄于三《易》注说：“名曰连山，似山出内气变也，归藏者，万物莫不归藏于其中。”就根本不是书名更无关于夏殷神农黄帝也。

孙诒让《周礼正义》云：“《连山》、《归藏》二《易》，《汉书·艺文志》未载”。而《北堂书钞·艺文志部》引桓谭《新论》云：“《厉山》即《连山》藏于兰台；《归藏》藏于太卜。”又《御览·学部》引《新论》亦云：“《连山》八万言，《归藏》四千三百言。”则汉时尚有此二《易》。《礼记·礼运》：“孔子曰：‘我欲观夏道，是故之杞而不足徵也，吾得夏时焉。我欲观殷道，是故之宋而不足徵也，吾得坤乾焉。坤乾之正，夏时之等，吾以是观之。’”郑玄注“得夏时”句曰：“得夏四时之书也，其书存者有《小正》。”注“得坤乾”句曰：“得殷阴阳之书也，其书尚存者有《归藏》。”此当为汉儒据《论语》“夏殷礼吾能言之，杞宋不足徵也”之言而托之孔子。可知《坤乾》就是首列坤卦、次列乾卦的定体前简之《周易》。郑玄沿近师说称为“殷阴阳之书”。按《周易》的创作和定体过程来看，其初有几种不同排列的版本，是最后“尊乾卑坤”而定体的。故先秦典籍、《汉书·艺文志》均无《连山》、《归藏》之著录。但这些版本，至汉时尚存。刘歆在总校群书时，取其卦以纯艮为首者，以其艮为山，山上山下，名为《连山》；取其卦以纯坤为首

者，以其坤为地，万物莫不归而藏于其中，名为《归藏》。于是形成三《易》。桓谭撰《新论》，乃有《连山》《归藏》之论述。其后即已亡逸。及晋太康二年汲冢出中古文竹书，荀勖奉诏撰述以为《中经》。把《易繇阴阳卦》拟定为《归藏》。故《隋经籍志》著录《归藏》十三卷。宋以后又散佚，为清马国翰辑录收入《玉函山房辑佚书》中。至隋，经学家、河间景城人刘炫又伪造《连山易》。故《唐艺文志》著录《连山》十卷。

这就是《连山》《归藏》其所以产生和演变的历史。

九、八卦、《周易》之所以成谜

如上所述，二进位制算筹计算，由于其本身的缺点，在发展到六位数时，就深感不便乃未得到社会的承认和采用，流传不广，知者必寡。

算筹计算后为珠算所取代，相继绝迹。

八卦，六十四卦由数学形态转变为文字形态，卦形按其新的取义排列，打乱了爻卦之为二进制计数和数表的本来数序，掩盖了爻卦之为数字的本来面目。如李镜池就从文字意义上去猜测和探索其本原。于是有古文字说，谓'结绳为书契时，如以"一"代表一大结，以"--"代表两小结，三大结☰为乾，六小结☷为坤'的象征表示法说等。在莱卜尼兹揭示出它的本质以前，未有以二进位制的数视之者。

学识渊博如郭沫若，知道莱卜尼兹"发明了与《易》卦的道理相同的所谓二元算数"（《〈周易〉之制作时代》）也未能引出结论，八卦是"二元算数"，还是论证了"八卦是既成文字的诱导物"（同上），但正是八卦取义的依据。

《周易》则由于后来演变为占筮，广泛流传，实际上成了一部占筮书，文字简古难通，于是把它看成是旧筮辞的编选，本来

没有逻辑脉络，如李镜池乃把它分别为贞事辞，贞兆辞。象占辞。象占辞还包括星占、蛇孽之占、鸟占、梦占辞等。高亨则分别为“记事之辞”、“取象之辞”、“说事之辞”和“断占之辞”。《卦辞》、《爻辞》的本来意义，乃坠入五里雾中。

《周易》本来就是从二进制算筹的爻卦，附会于物象，以象存意的产物。如果严格限于固有的附会，从历史唯物主义观点来看，就当时来说，还是有其科学意义和价值的。后之学者进一步附会，乃出“纳甲”，“卦气”，“逸象”，等等，等等，如五行生克之用于算命，遂置《周易》于绝境。

十、《周易》之制作时代

郭沫若（《〈周易〉之制作时代》）的论断是正确的。“经部作于战国初年的楚人驺臂子弓”，“《说卦》传以下的三篇或就是《卦下易经》的别一种纪录”，“帛也就是他著垢”“说明自己的假定和理念的一种《传》一样的东西。”其书多有，不赘述。

我的（《周易》通读）除确证《周易》有关《爻辞》中出现的“中行”一词，是春秋中叶晋国的中行氏荀林父外，新发现两例更晚的故事。这就是《观》之《卦辞》：“观盥而不荐”。这是观“缔”只及“盥”而不欲观“自既盥而往”的“荐”。这就是《论语·八佾》：“子曰：缔自既灌而往者吾不欲观之矣。”“灌”、“盥”声义同。这是举的孔子的故事。

《颐·六二》说：“拂经于丘”。这是说的要在丘陵区，因地制宜，开辟阡陌。这是春秋战国农业经济改革的主要内容。“经”，在孟子，又叫“经界”。这就是私田的阡陌。孟子说：“夫仁政必自经界始，经界不正，井田不均，谷禄不平。是故暴君污吏必慢其经界。”提出要“自经界始”，实行“正经界”，

以恢复井田制，足见其保守。而《周易》主张“拂经”。“拂”借为“弼”、即开辟阡陌，代表了历史的进步。而只有“拂”之于前，即“慢其经界”，乃后有“正经界”之说。

那末，《周易》把卦与爻各系以文辞，可知是在孔子之后，孟子之前这段历史时期了。

就其思想观之，本体论、世界发生论源于老子。而认为天地是总根源，后退于“先天地生”。认识论有新的发挥。把心或头脑视作“官”或“君”，这是战国时期的思潮。《心术上》说：“心之在体，君之位也。九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理。”这是把“心”视为“君”，“九窍”视为“官”。孟子曰：“心之官则思。”就是把“心”视为“官”。荀况则直接继承《心术》，认为“耳目口鼻形能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”《随·初九》爻辞正是把心比作“官”的。认为人的头脑应当适应于客观事物的变化，叫做“官有渝。”政治观则赞成变革。曰：“井道不可不革。”（《序卦传》）这就是说井田制不可不变革。《临》卦表现了新兴地主阶级对于农业生产和农民的关心。预见“至于八月，不雨”的前期，采取“视察”措施。责令官员都下去视察，制订了粮食赈济政策，提倡躬亲视察。认为了解民情，这是“大君”应做的事，要对农业进行督促。如李悝“尽地力之教”和“平籴法”替农民想得很周到的一样，正是战国时期现实政治经济的反映。

十一、《周易》的研究

胡朴安在《周易古史观》《自序》中说：“计余藏有《易经》四百余种涉猎者三百余种。细读者五十三种，皆加朱点，撰有提要。于是喟然叹曰：‘古今说《易》之书，约计两千余种。

……以意度之，能将一部《周易》说明究竟是件什么东西者，必无有也。’”前人的那些解说和研究，沿着作者的附会进一步附会之，乃走入死胡同，遂置《周易》于绝境，已无须烦论。就是注重义理分析和思辨的王弼，也离不开爻位和阴阳之说。那是以《周易》作为思想资料，建立新的玄学，只能当作魏晋思潮来看。然而如此，乃不能定《周易》之真。

根据马克思主义历史唯物主义观点研究《周易》，始自郭沫若。他摘引若干卦爻辞以分析古代社会，开辟了新的途径。胡朴安于晚年偏枯时，于古史立场解说之，给学人以启迪。“本卦辞、爻辞、彖辞、象辞”，不别经传，“字解而句说之”，史固史，非史亦史，其所谓“确然知其不可易也”，“并非模糊影响之言，亦无牵强附会之语”，实远未逮也。李镜池《通义》，于某些卦、爻辞、颇得其解。奈何局限于“旧筮辞编选”的不切实际之说，乃未能通读。张立文的《周易思想研究》，于历史上的说《易》多所总结。但仍认为《周易》“是一部成书于西周前期和由卜官编纂而成的占筮书。”

我既确证八卦为古代算筹二进制数学，《周易》理论的出发点和基础是取象于二进制卦爻的附会，则《周易》之为精心创作、结构严谨的学术体系，绝非筮辞可知也。“述而不作，信而好古”，不求新见以哗众取宠，务趋本旨以定其真。观其行文，词一义多，因卦异趣，唯变所适，这就便于后人，以用占筮，随心附会。这是《周易》的特点，也是它所以难读的根本原因。读文章，同写文章相反，写文章是从象出意，遣言以表达之。读文章则是寻言观象，把握思想。宜其颠倒，如写文章，从象出意，观其所言。如此反复，庶可领会。特别是于“佶屈聱牙”之文如此。词义之适于卦辞而不通读爻辞者不用，适于爻辞而不通读卦辞者亦不用，从卦，爻辞的内部联系，从一卦之全体求之，词义又必于古有据，乃豁然开朗而通读之。以注以译，遂得文字明白，

思想贯通，体系完整、论记致有理统，文化渊源清楚、史事确切的《周易》。如婴儿坠地而知其“究竟是件什么东西”也。

十二、《周易》，一部哲学和古代社会论记

那么，《周易》究竟是一部什么书呢？《周易》保存了算筹计算的二进位制数学发明，是依托于这一古代算筹二进制数表建立的阴阳学说，是一部哲学和古代社会论记。从本体论，世界生成论出发，讲物质本原包含着阴阳两种对立相互消长的因素，“刚柔相摩”，在天地，山泽，风雷，水火的作用下，“八卦相荡”，产生万物和人类；以至有人类社会的发展和人对于世界的认识。是从一个整体来观察自然，社会和人类精神的。其中，关于古人类社会的发展，同近代美国路易斯·亨利·摩根的名著《古代社会》相似，所不同的，不是论证而是记述了家庭，私有财产和国家的起源。旁及于军事、政治、经济、技术等诸多方面的思想，丰富地反映了古代先民的生活面貌。理从论，史从记，所以称为论记。

《周易》还具有相当的文学价值。全书主要是散文；部分古音协韵，有兴有比，意象含蓄，是七行诗；是世界上篇章繁多，规格统一的七段式论文和杂记。（唯乾、坤二篇为八段式）体现了战国初期的文学发展水平及其特点。

疏引既终，《易》义以明，含英咀华，数韵俱成。

贺新郎

——读《易》

《周易》倚于数，昔圣人神明幽赞，参天两地。莱卜尼兹曾揭示，三百余年过去，奈此日仍存横议。费尽几番寒与热，把许多附会全抛弃。驱迷雾，窥精粹。

阴阳变化寻常事，讲乾坤生成万物，人伦序次。自是私财强

手据，男女家庭易位。更确立天下神器。王祭人牲多少血，如斯夫乃搢礼和义。论泰否，终未济。

易象简论

萧汉明

易象，是《周易》象、数、理综合结构整体系统的有机组成部分之一。它作为《周易》的一个重要的分支系统，是易理与易数无法取代的。易象，弥补了文字和语言的局限①，给后人留下了丰富的发挥想象力与创造力的各种简易的结构模型与功能模型，从而特别受到东方古代自然科学的青睐，因此它与古代天文、气象、医学、养生、数学、地理、律吕等学科结下了不解之缘。甚至直到今天，它仍然受到当代自然科学工作者们的极大关注。②

易象，是在《周易》形成与发展过程中逐步得到丰富和完善的。开始出现的只是八经卦的各种物象，后来出现了向宏观方向发展的全《易》之象和向微观方向发展的阴阳爻象。古今谈论易象者各有偏重不同，故得其全貌者鲜矣。本文以《易传》所及为主，兼及后世之损益，未敢求全，得其要则幸甚矣。希冀对当今"制器者"能有所裨益。

① 《易传》作者已经看到了这一点。《系辞上》云："子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。"

② 《系辞上》云："《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。""以制器者尚其象"，为圣人用《易》的四道之一，足见易象在古代自然科学中所受到的重视。它在今天所受到的关注，乃是一件重要的文化历史现象，决非某些人几声"倒退"的呼叫所能否定得了的。

一、卦象

卦象是易象系统中的一个分支系统，起源甚早。卦象的主要特征是以卦象物，基础为八经卦的八类物象。六十四卦则以上下卦体之间八种物象的同异攻取的形势取义。现将八经卦的主要物象的类系统列表如下：

类象 / 八卦	乾☰	坤☷	震☳	巽☴	坎☵	离☲	艮☶	兑☱
天地	天	地	雷	风	水（月）	火（日）	山	泽
男女	父	母	长男	长女	中男	中女	少男	少女
人体	首	腹	足	股	耳	目	手	口
动物	马	牛	龙	鸡	豕	雉	狗	羊
方位 先天	南	北	东北	西南	西	东	西北	东南
方位 后天	西北	西南	东	东南	北	南	东北	西
月令	九、十月	六、七月	二月	三、四月	十一月	五月	十二、正月	八月

还有颜色类、疾病类、稼穑类、器物类等等，仅就《说卦》所及，物象已达一百余种。还有象意类，如《说卦》：“乾，健也；坤，顺也。震，动也；巽，入也。坎，陷也；离，丽也。艮，止也；兑，说也。”《杂卦》则进一步记载了六十四卦所象之意。象意类主要依据象物类的具体事物的特性和功能引伸而来。如乾象天，“天行健”（《乾·大象》），故乾为健；坤象地，地“顺承天，坤厚载物”（《坤·彖》），故坤为顺，全皆类此。卦象由象物向象意的转移，反映了思维水平的提高，即向偏重直观转向注意功能与意境。

六十四卦之物象为八经卦之物象互相重合而成。除八经卦自

重之物象只含一种物象外，余五十六卦皆由两种物象组成。高亨先生根据《易传》的解说，将六十四卦上下卦体之间的物象关系区分为上下、内外、前后、平列、重复、不重复等六种情况，反映出《易传》作者对事物之间的复杂联系的关注。① 高亨先生限于从卦位的静态角度考察，未免有一曲之偏。事实上，六十四卦上下体的物象关系，远比上述情况要复杂得多。兹举数例，以补高先生之所未逮。

其一，相斥关系。如睽卦，下兑上离，《睽·彖》云："二女同居，其志不同行。"又革卦，下离上兑，《革·彖》云："二女同居，其志不相得。"睽、革二卦皆由离、兑二卦重合而成，上下位置相异。《说卦》离为中女，兑为少女。二女同居一卦之内，无论在何位置，其志总不相得，无法一起行动。《睽·大象》云"君子以同而异"，反映的正是事物之间同性相斥的关系。

其二，交感关系。如泰卦，下乾上坤，乾为天坤为地，乾在下位而阳气上升，坤在上位而阴气下沉，二气相遇则感应生。《泰·彖》云："天地交而万物通也，上下交而其志同也。"否卦下坤上乾，乾坤所处位置恰与泰卦相反，《否·彖》云："天地不交而万物不通也；上下不交而天下无邦也。"泰交感与否不交感，并非反映卦位的静态关系，而是反映天地阴阳二气上下升沉的动态功能。

其三，相生相克关系。如大过卦，下巽上兑，巽为木，兑为泽。《大过·大象》云："泽灭木，大过。"泽水淹木舟，舟沉泽底，为泽克舟之象。又如鼎卦，下巽上离，巽为木，离为火，火在木上，《鼎·彖》云："鼎象也，以木巽火，亨饪也。"为

① 高亨《周易大传今注·通说》，齐鲁书社，1979年6月第一版。

木生火之象。家人卦，下离上巽，离为火，巽为风，风在火上，《家人·大象》云："风自火出。"为火生风之象。相生相克类与卦位之上下大有关系。既济卦，下离上坎，水上火下，示人能以水灭火，故《既济·大象》云："水在火上，既济。君子以思患而预防之。"未济卦，下坎上离，火在水上，则水不能胜火，故《未济·大象》云："火在水上，未济。君子以慎辨物居方。"指出辨别事物之间的方位关系，是以物制物的重要条件。

其四，烘托关系。如丰卦，下离上震，离为闪电，震为雷，雷电交加，以象刑狱之威猛。《丰·大象》云："雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。"又如噬嗑卦，下震上离，上下体物象与丰卦相反，但同样只起互相烘托的作用。《噬嗑·大象》云："电雷，噬嗑。先王以明罚敕法。"此类以不同物象的互相烘托构成一种气氛，具有浓厚的形象思维的特征。

以上数例，说明六十四卦的物象关系所反映的是事物之间各种错综复杂的联系，诸如排斥与吸引、相反与相成、原因与结果、相克与相生、交感与背离等等。六十四卦的物象关系至战国后期出现的互体说，已由一卦两体进入到一卦四体，即除上下两体之外，二至四爻、三至五爻，两体交互，各生一体。这样，一个六画卦便包含了四个三画卦，由此便产生出一卦之中四种物象交织的更为错综复杂的关系。《系辞下》云："重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。"豫䷏，下坤上震，二至四为艮，三至五为坎。乾为昼则坤为夜；震为东方，为春，故又为木；艮为手，为木之坚多节，取一节可制为柝；坎为洪水，为暴客，引伸为盗贼。将四卦联缀，即成一幅更夫巡夜图：夜色深深（坤为夜），重门紧闭（震为木，艮反看亦为震，木可制为门，二木对合，即重门紧闭），更夫手持木柝（艮为手，为木柝）相击，以防暴客（坎为暴客）之盗。四象一体，不仅为形象思维提供了广阔的场所，也为推论事物之间的复杂联系提供了更为充分的客观对象。

八经卦所象征的八类事物，并不是平列的八种物质要素，而是以乾坤的物象为本根，后六卦的物象为枝蔓的本末关系。《序卦》“有天地然后万物生焉”，《系辞下》“天地絪缊，万物化醇”等，可以说是天地与雷风水火山泽等物象相互关系的注脚。父母子女八象，反映人类乃至凡有雌雄牝牡分别的生物界相续蕃衍的关系，《系辞下》“男女构精，万物化生”正是对这种关系的说明。当然八卦的物象并非在所有的场合或类范围都表现为本末关系，如象征人体部位、动物、稼穑、器物、疾病、颜色、方位、月令等类物象，大都是平列的。尽管如此，这些物象无论在那种场合都不合构成宇宙万物的八种物质要素的意义。

易象系统中的卦象分支，以具体事物为象征对象，具有鲜明的直观性，它的理论发展标志是《大象》的产生。根据《大象》和《系辞》对卦象的运用与研究，我们可以从中得到许多极有价值的方法论启示。《系辞下》云：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”这种以八种简单的八卦符号来比拟或类比万物之情状的方法，无疑是对《说卦》业已将万事万物分属在八卦之下的现状所进行的理论阐叙，它的认识论价值在于使具体事物符号化，提高了“以类族辨物”（《同人·大象》）的类比法的综合性成分，使人们的思维由具体的物象进到某种寓意深远的意境。

二、全《易》之象

明清之际伟大思想家王船山说：“《周易》者，顺太极之浑沦而拟其动静之条理者也。”（《周易外传》卷七）正是从全《易》之象的意义上，把《周易》当作是对整个宇宙由无序到有序的动态模拟。

最早的全《易》之象，大致是以六十四卦次序的安排实现的。其间经历了由《杂卦》到《序卦》的发展过程。《杂卦》以乾、

坤两卦为首，终于姤、夬。①《序卦》起于乾、坤，而终于既济未济。二者在卦序安排上皆以综为主，不可综者从错。以乾坤两卦为首，象征“天地絪缊”，两种绝对相反的爻性相摩相荡而生六子，而生六十四卦，比拟太极分两仪后宇宙的演化过程。《杂卦》终于姤、夬，从卦画上取复归乾、坤之意。《序卦》终于既济、未济，取由至纯到至杂的过程，既济终而未济开终而复始之端。《杂卦》与《序卦》除乾坤二卦始终列于《易》首外，其余六十二卦几乎全部成双搬迁了位置。如果说，《杂卦》卦序是一个早期宇宙演化模型，那末，《序卦》卦序则是对这个模型的精细修订。十翼除《说卦》外，几乎都对这个模型作了不同角度不同层次的说明。

《周易》成书以后，由卦序组成的宇宙衍化模型又出现了许多补充图案。如外圆内S形的太极图，宋代周敦颐从道教炼丹易图中改造成的“无极而太极”的太极图等。特别值得一提的是邵康节先天学中的《伏羲六十四卦次序图》，可以说是对宇宙衍化模型的根本修订。这个模型以浑沦无序状态的太极为起点，用加一倍法使阴阳呈有序状态的分裂，造成了一套“乾顺坤逆”的新卦序。这个模型呈现为阴阳消长的对称结构，因而稍一改装，变换成方圆图案（即《伏羲六十四卦方位图》），即成为一个日地空间内四季变换的气象模型。

西汉京房氏的八宫卦序图，以八纯卦领衔，依据爻性递变的特征，将六十四卦分作八宫，并以游魂归魂之法补足爻变不足之数，属于有关宇宙结构及四季阴阳消长的模型。北周卫元嵩的《元苞》卦序，改动京房八宫次序，但却未能起到修订京房模型

① 通行本《杂卦》最后的八个卦有错简，论详拙文《杂卦论》，《周易研究》1988年第2期。《杂卦》起于“乾刚坤柔”，终于姤之“柔于刚”与夬之“刚决柔。”

作用。

在全《易》之象的分支系统内，除了以上由六十四卦次序构造的模型外，还有单以八经卦或六十四卦某些具有独特意义的卦群构造的模型。以八经卦构造的模型有《伏羲八卦方位》与《文王八卦方位》。《伏羲八卦方位》，按乾南、坤北、离东、坎西、震东北、兑东南、巽西南、艮西北方位排列。《说卦》云："天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火相射。"将其看作是一个阴阳对待模型。《文王八卦方位》则为：震东方，巽东南，离南方，坤西南，兑西方，乾西北，坎北方，艮东北。继之以方位配月令，并依据农作物之生长化收藏过程，使其成为一个起于震终于艮的时空流行模型。以某些卦群组成的图案，如汉代易学中流行的《卦气图》、《纳甲图》、《爻辰图》；道教易学中的《坎离匡郭图》、《乾坤交变十二卦循环升降图》、《坎离交变十二卦循环升降图》、《全鼎器药物火候万殊一本图》、《太极先天图》等；在中医学中出现的各种医易会通图、天文学中的各种天象方位图等等，为古代自然科学的发展启迪与提供了众多的各种不同类型的理论模型。

上述全《易》之象，一般都具有宏观的整体性。用以模拟宇宙衍化、天体结构、四季气象、月相死生、四维时空、阴阳升降、地理方位、人体系统功能等，构成许多单项的或复合的模型。这些模型具有鲜明生动的形象性，再现了客观世界的整体性、有序性、动态性及其纵横交错的复杂联系，为从总体上把握对象提供了素朴的综合方法，有力地推动了东方古代自然科学的发展。

三、爻象

爻象的最少单位为卦中的两个基本符号"—"和"--"，主要表征无法直接感知而又无处不在、无时不有的两种对立的物质基因。所谓爻象，指的便是这两种符号在卦中的位置与态势。符号"—"和"--"，卦爻辞称为大和小，《杂卦》、《彖传》称

为刚和柔，《系辞》则称为阳与阴，说的都是爻的性质，简称为爻性。名称上的这些不同叫法，明鲜地反映出爻性内涵的规定在程度上的时代差异。爻象的另一个因素是爻位，即阴阳两种爻性分别在卦中所处的位置。《系辞下》云："道有变动，故曰爻，""爻者，言乎变者也"，"爻也者，效天下之动者也"。卦设六爻，由下至上称为初、二、三、四、五、上，每个爻都在自己的位置上反映出卦体自身的变动情况。因此，六爻在位置上的差异，使每个卦都呈现为一幅动态图景。六十四卦除乾坤为纯阳纯阴外，余六十二卦都是阴阳杂处的。《系辞下》云："爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。"等，指爻性差异，这种差异性构成了卦体中阴阳的比例；杂，指爻位差异，这种差异性反映出卦体内部阴阳上下、内外、往来等运动变化。因此，爻性差与爻位差使每一爻在卦体中表现为一种综合性的分支功能，体现出该爻在卦体中的不同地位与作用。

爻象的取义大致有四种途径，其中最粗涩的途径是仿卦象之法直接取象于物。如《易纬乾凿度》云："初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。凡此六者，阴阳所以进退，君臣所以升降，万人所以为象则也。"将卦体之六爻，依次由下至上规定为封建统治阶级的五个阶层，上爻宗庙为神权象征。清代惠栋《易例》集合卦爻辞至汉代易学中的一些说法，将六爻之象归结为如下几个方面："初为隐、为潜、为微、为几、为啧、为始、为深、为足、为趾、为履、为拇，二为大夫、为家、为中和，四为三公、为心，为疑，五为中和、为天子、为大君、为大人，上为宗庙、为首、为角、为终。"但《系辞下》认为："《易》之为书也，不可远。为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。"反对将六爻象固定为某种具体的事物，以便充分扩展六爻变动性的特征。因此，汉代之后，以爻象物的方法便极少有人问津

了。①

爻象取义的第二种途径是爻在卦中所呈现的阴阳态势，如乾䷀初九《象》曰："潜龙勿用，阳在下也。"上九《象》曰："亢龙有悔，盈不可久也。"初九为阳气潜藏之地，故云"阳在下也"；上九为阳气亢盛之时，故云"盈不可久也"。坤卦初六《象》曰："履霜坚冰，阴始凝也。驯致其道，至坚冰也。"初六履霜，初为始位，霜为阴物，故云"阴始凝也"；"至坚冰"为发展趋向，条件是"驯致其道"，即阴气继续凝聚，"至坚冰"便会成为事实。困卦初六《象》曰："据于蒺藜，乘刚也"六三为阴为柔，而九二为阳为刚，六三居九二之上，故云（柔）"乘刚也"。屯卦六二《象》曰："六二之难，乘刚也。"其取义与困初六同。诸如此类，皆以爻在卦中的态势取义。

爻象取义的第三种途径是卦变。阴阳相异之两爻由静态的上下位置联系新动态的内外交换转移，便会形成由一卦生成另外一卦的所谓卦变形态。《小象》在个别卦中已接触到卦变问题，而在《彖传》则把卦变当作其内在结构的主体部分。《小象》益卦六二曰："或益之，自外来也。"六二阴爻自外而来，则本卦为节，节上六之阴爻自外来至二位，与九二阳爻交易位置，卦变为益。两爻交易，卦体为之改观，局部的上下升降，引起全局的变动，这就是卦变的意义。《彖传》讲到卦变的有二十余例，其基本特征是本卦与卦变不同爻性的爻数对等，爻的上下、往来、进退、内外的变迁只能在卦体内不同爻性的两爻之间进行。

《彖传》于三阴三阳卦，举泰、否、随、蛊、噬嗑、贲、咸、恒、损、益、旅、涣等十卦为例，说明两爻交易引起卦变的情况。如《随·彖》云："随，刚来而下柔。"否䷋上九之初六，

① 北宋司马光仿《太玄》而作《潜虚》，其《体图》为宝塔形，分十阶，以象王、公、岳、牧、率、侯、卿、大夫、士、庶人十个等级，与《易纬乾凿度》以六爻划分社会等级有明鲜的渊源关系。

即上爻与初爻交易，卦变得随䷐。《蛊·彖》："蛊，刚上而柔下。"泰䷊初九之上六，即初爻与上爻交易，卦变得蛊䷑。可见随、蛊二卦自否、泰卦变而来。类此可知，噬嗑贲自益损来，余卦皆可据《彖传》所示之意，确定其何处卦变而来。此外，《彖传》在二阴四阳卦举大畜与大壮、睽与中孚等说明卦变关系。大壮䷡，九四之上六，卦变得大畜䷙，故《大畜·彖》云："其德刚上"中孚䷼，六四之九五，卦变得睽䷥，故《睽·彖》云："柔进而上得行，得中而应乎刚。"在二阳四阴卦中，《彖传》举晋与观、升与解等卦说明卦变关系。观䷓，六四上行至于九五，卦变得晋䷢，故《晋·彖》云："柔进而上行。"解䷧，六三以柔上升至九四，九二与六五两中爻刚柔相应，卦变得升䷭，故《升·彖》云："柔以时升"，"刚中而应"。① 卦变说的理论价值在于，它以刚柔两种不同爻性在位置上的交易引起卦体变化的形象方式，揭示事物由此变彼的内在根据之一，即事物内在矛盾诸方面的空间关系。这一思想，在现代化学有关分子结构的理论中得到了印证。②

爻象的第四种取义是阴阳消长的趋势。如复䷗，尽管五阴在上，一阳在下，但《复·彖》却从乾坤六阴六阳环状轮转的向背取义，故云："刚反，动而以顺行。"六阴六阳环状轮转，首现五阴一阳之复，次现四阴二阳之临卦，故《临·彖》云"刚浸而长"；再次为泰卦，卦辞云"小往大来"；经大壮卦"刚以动"（《大壮·彖》）夬卦"刚决柔"（《夬·彖》），至于乾卦之"六龙御天"，为阳之极盛。继续轮转，则一阴生而为姤卦，故

① 朱熹《周易本义》卷首列有卦变图，与《彖传》不甚吻合，然条理清晰，可供参阅。

② 有机化学中的各种同分异构现象，便是在分子组成相同的情况下，因其中原子或原子团的排列次序或空间位置不同，从而导致产生一系列不同化合物的现象。

《姤·彖》云"柔遇刚"，次现四阳二阴之遁卦，《遁·彖》云："（柔）浸而长"；再次为否卦，卦辞云"大往小来"；经观卦而至于剥，六阳仅剩其一，故《剥·彖》云："柔变刚"；最后至于坤卦之"柔顺利贞"，为阴之极盛。由复至乾为阳长阴消，由姤至坤为阴长阳消。《系辞上》云："变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。"进退，阴阳之消长也；昼夜者，以六阴六阳之进退消长所取之象也。至汉代，进一步以此十二阴阳消长之卦配十二月，以爻值候，衍成七十二候卦气图。后蜀彭晓注《周易参同契》，又以此十二卦配二十八宿、配五行、四季、十二地支和后天八卦方位，制成明镜图，以明内丹修炼之术。至于以十二消息卦纳甲、纳支、纳音所制出的各类图象模型，汉代以后，种类繁多，不胜枚举。

爻象是全部易象系统的基础与内核。无论对于卦象还是全《易》之象，爻象都是其最基本的组成单位。《系辞下》云："八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣。"《易》称卦体为象，象与爻不仅是整体与局部的关系，而且是体与用的关系。"象者，材也；爻也者，效天下之动者也。"（同上）"象者，言乎象者也；爻者，言乎变者也"。（《系辞下》）因为爻象的变动不居，故象才能呈现为一种动态整体质，即所谓"爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见于变"（《系辞下》）在全《易》之象中，由六十四卦次序构造的各种模型，大都是以爻象变动为基础的。如《杂卦》和《序卦》的错综卦序是以两卦之间的同异往来为依据的，京房八宫卦序的基调为爻变；邵雍的长图与方圆图是通过递增--阴爻—阳爻的办法建构起来的。因此，爻象以其变动性特征，同样使全《易》之象呈现为一种宏观的动态整体质。

（王安电脑公司中国学术研究中心支持之科研成果）

《周易》软性思维模式探

刘建明

无论在自然界，还是人类社会里，任何事物都存在着硬软这两种因素。比如，盖房子，建筑工人砌砖铺瓦是硬的，建筑师设计图纸就是软的；音乐中歌唱、演奏是硬的方面，编剧和导演就是软的方面……。但在事物发展的初始阶段，人们总是首先看到硬的因素和“实在的东西”，而忽略软因素的作用。孰不知，随着事物的发展，软因素的作用越来越突出，以致成为一种独立因素和重要方面得到较快的发展，最后的决定性作用甚至超过了硬因素。例如电子计算机的“软件”开发，其发展已越来越成为促进计算发展的主导因素。

软、硬因素是客观存在的，这必然会反映到人脑的思维过程中来，人们也就自觉或不自觉地给自己的思维方式打上软性或硬性的印记。有一则故事可以很好地说明这个问题：从前有一对好朋友，一个叫张三，另一个叫李四。张三向李四借了一笔钱，李为了好向张三讨债，他提出：把黑、白各一粒石子放在一个袋子里，叫张三任摸出一粒。如果摸出的是黑石子，张三必须立即还钱，如果摸出的是白石子，李四便自动取消债权。张三发现李四捡的两粒石子都是黑的，怎么办？如果按硬性的想法沿着“必须取出石子”这个思路找点子，张三只能采取下列三种办法：一是拒绝摸出石子。二是立刻打开袋子，当面揭穿李四的阴谋。三是摸出黑石子，立即还债。可这些都对张三没有益处。于是他采取了软性的想法，完全从既成事态的另一个角度去思考，由“剩下的

石子”这个思路考虑问题，采取了出乎预料的行动：他从袋子里摸出一粒石子，却故意掉在了很多粒石子的地上，并抱歉地对李四说：怎么办？真对不起！但不要紧，看一下袋子里剩下的石子就晓得我掉的那粒是黑的；还是白的了！”结果李四只好被迫放弃了债权。当然，这个故事是从狭义上来讲的。

那么何谓硬性思维？何谓软性思维呢？所谓硬性思维则要求精确度、准确度，即非此即彼，限定一种选择的思考方法。它一般表现为严密的逻辑推断和定量分析，呈点状性具体答案。似同古希腊的赫拉克利特所说的一句话“人不能两次走进同一条河流”一样精细。相反，软性思维一般表现为隐喻、想象、模糊、不确定，可以有几个正确答案，呈区域性考虑问题。例如：研究人的繁育过程，如果人们把生育基理顺向运用就可指导生育，而逆向运用则可指导节育，虽然其基理只有一个，但正确的节育方法可多种多样。总而言之，从两种思维方法的特点来看，软性思维是试图从事物间的内在联系入手，找出其相似处与关联性，而硬性思维只注重事物不同点与差异性。在分析问题阶段，软性思维往往非常重要，而在决策的实用阶段，最适用硬性思维。

由于软性思维给人以更多的思考自由度和宽广的选择范围，因而最能激发人的主观能动性。其中，最有力的说明是我亲身经历的一件事。它给人以启迪：1988年夏，有一天小孩生病，我带他去医院诊治，医生说：“经过化验，孩子肚子里有虫，把虫子打下来，病也就自然会好！”。回到家里，我给小孩一连几天服用打虫药，但每次都没打下一条虫子，我心一急转而带孩子到乡下看了中医。老郎中问明孩子的病由说：“不要紧，只是吃打虫药的时间不对，你现在改一下，在这个月的上旬给孩子照服原来西医给的药，保管药到虫驱”。我将信将疑地给孩子试服，第二天果真打下一条大虫子。我问老郎中：“同用一种药，一样的用量，只是时间不同，为什么有这么大的差异呢？”老郎中回答

说："西医是从这种药能不能药死虫子的硬思路来考虑问题的，而中医则相反，它是从整体上把握虫子在人体内的活动规律，虫子什么时候一定会吃上药的软思路去考虑问题的，月上旬，虫头朝上活动容易受药，所以打虫效果极佳"。

我国是世界文明古国之一，几千年的优秀传统文化渊源流长，在人们的生产和生活实践中，有诸如李代桃僵、移花接木，瞒天过海等数不胜数的传说，无一不闪烁着软性思维的智慧，即便在改革开放的今天，"变通"一词，其实际含义可谓是高深莫测，变化无穷。但在贤哲们的经典中，最系统且最引人注目的是《周易》软性思维模式。它象一束艳丽的奇芭，蕴含在独具特色的易学思想体系内，在中国思想史上，绵延数千年，有着巨大而深远的影响。

本文着重从考察的角度，对《周易》软性思想模式的基本特征，突出优点及致思原则作一些粗浅探索。

一、取象隐喻是《周易》软性思维的基本特征

《周易》软性思维模式，在中华民族的幼年时期开始形成。几千年来，它不仅对我国古代科学的思维方法，有着持久的诱发力，在我国传统的思维天地里占有突出的地位，而且受到现代西方学者的极大重视。因为，自从社会进入信息时代以来，随着电子计算机的普及，一方面使社会的现代化水平得到进一步提高；另一方面也增加了更多的不确定因素。暂不说社会上利用电子计算机盗窃银行，进行各种现代作案活动的事例比比皆是，就拿人类运用电子计算机控制"核能"这一点来讲，1988年苏联切尔诺贝利核电站的核泄漏严重事件，至今仍令人"谈虎色变"。人们尤其最担心苏美控制核武器的电子计算机，一旦出现一点小故障

而失去控制能力，导致一场核大战的发生。面对未来的挑战，人们似乎对自己的命运更难以把握了，迫切需要一种新的思路、新的方式，即一种超越电子计算机等新技术之上的思路和方式，来认识和驾驭“偶然”这个难以降服的野马。中国《周易》的软性思维模式正为人们提供了这样一条希望之路，因此，《周易》研究在当前几乎形成世界性热潮，无疑它是中国文化走向世界的契机之一。

所谓《周易》软性思维模式，是借助于卦象和爻辞，取象以隐喻给人以广泛的想象和选择范围，以发展理性思维的一种软性思考方式。但这种喻意是不确定的、模糊的。它无形中把人们的思维场拓展开来，去多角度地把握客观事物。

取象隐喻，是我国古老传统的思维方法。古代传说中的有鳞有须能兴云作雨的龙，便是古人取象隐喻图腾的神物，现在却成为我们民族的象征。《周易》八卦，即是八种自然物象，相传起源于原始公社时代的占筮。所谓“卦者，挂也”。挂上或立上一种直观的象隐喻、诱发人们的联想和想象，去拓展思路。古人认为卦象是从天文、地理等客观物象中概括出来的。《周易·系辞传下》说：“昔者，庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之文与地之宜；近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。即是说伏牺取得统治地位后，通过仰观天文，俯察地理，在飞禽走兽身上的花纹和地形地貌等自然现象的启示下，根据对生命活动的体察和对事物变化的研究，悟万物之理，用取象隐喻来解释自然变化规律和万物生化规律。卦象一经设立，就有着以简驭繁的特殊思维效用。《周易·系辞传下》称它为：“其名称也小，其取类也大。”取象目的是为了“立象以尽意。”《象》曰：“上天下泽，履。君子以辩上下，定民志。”天在上面，泽在下面，大自然的秩序，不可逆反。这是作者对履卦象的认识，由此隐喻社会的秩序，也不可逆

反，似“上天下泽”一般。可见，观物取象隐喻旨在“定民志”。又如《象》曰：“山附于地，剥。上以厚下安宅。”剥卦的上卦为艮卦，下卦为坤卦。艮为山，坤为地，虽然剥的卦象是山附于地，受日晒、风吹、雨淋、雷震、大气侵蚀，涧水洗涤，其沙土砾石没有一天不在剥落之中，却不致于崩倒。这是因为山附着在大地上，所以能够得到安居而久。按象传又以山比着贵族，以地比着百姓，以山附于地比着贵族生存仍依附于老百姓，隐喻王侯大夫必须很好地对待老百姓，才能取得老百姓的拥戴。这样，才能家不破，而国不亡，可以安居而免于剥矣。这种例子普遍存于《周易》之中。从取象这点上看，取象是选择个别事物典型，它具有形象思维的特点。就取象的目的而言，取象隐喻，即根据个别事物中的共性加以演绎、触发联想，使具体变成形式，使个别变成一般，使特殊变成普遍，但它既不同于单纯的归纳法和演绎法，也不属于形式逻辑的思维体系，而是一种归纳同演绎交融的软性思维方式。

二、多种判断和思考是《周易》软性思维的突出优点

《周易》作为一占筮之书，被披上许多唯心主义色彩。但撇开它的迷信形式，却包含着对人事社会发展前景、前途和结局的多种判断。为了达到预期目的，人们从事种种社会活动，总要先进行一番预测，以求能把握其态势，控制其向好的方向发展。正所谓“凡事预则立，不预则废”，面对未来的前景、趋势以及结果作多种判断和思考，帮助人们主动地克服种种偶然性的影响，力避坏的结果，以便进行多手防范，是《周易》软性思维的突出优点。它充分体现在《周易》的众多事例分析中。

周易大壮（䷡），下乾上震，乾为天，震为雷。雷行于天之

下为正常象，而雷动于天之上，说明阳气过于强盛而高亢在上，为反常之象，故称之为“大壮”。在该卦中，作者引用了一只公羊抵篱笆的比喻：“九三：……羝羊触藩，羸其角。九四：……藩决不羸，壮于大舆之辐。上六：羝羊触藩，不能退，不能遂……”。

这里对公羊抵篱笆的情况与结果作了三种分析：一是触伤了公羊的角；二是篱笆已被公羊触破而角未伤，则公羊就会再用角去触大车的车辐条，终究不勉触坏了角；三是角未伤，篱笆也没破，但公羊的角却被篱笆夹住，既不能进，又不能退。

同时，《周易》的这种多维判断还表现在作者对事物发展中随着时间、环境、条件的变化，所反映出来的态势的不同分析。如周易乾（䷀）。以“龙”随着环境的变化而使行动受到不同的制约，比喻人事也应该随环境变化而作出不同的判断、更换策略，从而达到趋吉避凶，除悔吝休咎之目的。现试以乾卦爻辞说明之：

“初九：潜龙勿用。”“九二：见龙在田，利见大人。”“九四：或跃在渊，无咎。”“九五：飞龙在天，利见大人。”作者认为“龙”在不同的环境中，就要顺从或适应着环境来决定自己的行动，具体来说，潜龙，一般指冬季隐伏于水中，由于形势所迫需要积蓄力量，休养生息，还不能发挥作用；用来喻人事，则处于未得志潜藏修养阶段，需要等待时机。“见龙在田”，是指时机成熟，出潜离隐，有了施展的机会；用来喻人事，则可指德才之人有了施展抱负的机会，处于这种进可攻、退可守的环境中，其发展自然很顺利，没有什么灾祸。“飞龙在天”，有了腾云驾雾的条件，占人事，反映青云直上，正大有作为。

在《周易》的六十四卦辞中，处处都贯穿着这种含有多种判断和思考的丰富隐喻，它启发人们要主动地、多角度多层次看问题的思想，通过对多种情况的判断，进行多手准备，以避凶就吉，

不失为一种把握复杂多变的未来的前景的好的思维方法。

三、阴阳相对、极盛必反、刚柔相济是《周易》软性思维的致思原则

《说卦传》曰："是立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。"可见周易的自然观肯定宇宙万物都是由阴阳二气构成的。天、地、人三才，无一不是一阴一阳的对立统一，其对立的双方相互消长，极盛必反，以达到刚柔相济的平衡。整部《周易》就是对这一普遍规律的探讨与揭示，成为《周易》软性思维的致思准则。

八卦和六十四卦都体现着阴阳相对的和谐原则。

八卦中，两卦之三爻成阴阳相对之形态有：乾(☰)与坤(☷)是三阳同三阴相对称的和谐；震（☳）与巽（☴）相对，艮（☶）与兑（☱）相对，坎（☵）与离（☲）相对，构成八卦四对矛盾的对立统一体。

六十四卦之间也是阴阳相对的。乾（䷀）与坤（䷁）、否（䷋）与泰（䷊）、剥（䷖）与复（䷗）、损（䷨）与益（䷩）鼎（䷱）与革（䷰）、坎（䷜）与离（䷝）、谦（䷎）与豫（䷏）既济（䷾）与未济（䷿）等，构成对立统一的范畴，阴阳相对相成，形成这种固定的思维模式。

阴阳相对相成，一味亢进有悔，一方极盛则必反，向另一方转化。周易乾（䷀），上乾下乾。"上九：亢龙有悔。象曰：盈不可久也"。上九是阳上升至一卦之最高位，象阳气达于极盛，盛极必衰。周易否（䷋）下坤上乾："上九：倾否，先否后喜。"象曰："'否'终则'倾'，何可长也"。也就是说否运已经否到了极点，便开始向喜的方向转化，正所谓否极泰来。

八卦和六十四卦的阴阳相辅相成，后来发展为太极图。该图

中的阴阳两仪，中间呈现S形曲线，表示阴阳消长，刚柔相济，稳定和谐的分界线。由于太极、两仪、四象、八卦、六十四卦中包含阴阳相对，盛极必反、刚柔相济的和谐原则具有普遍性形成《周易》软性思维的致思原则。

四、结束语

《周易》软性思维方法，虽然给人们以更多的自由度，但由于思维的目标受到限制，这种自由度又常常变为“悖论”的怪圈，不利于人们进行精密的逻辑思维，这是应注意避免的消极趋势。因此在观察事物时，切忌对某一事物在同一个角度上继续“死钻”下去，而应从整体上，宏观上把握事物运动的变化的内在矛盾。

黑格尔说：“《易经》包含着中国人的智慧。”在当今改革开放的时代，对传统文化的再认识，站在科学水平上，吸取世界文化之精华，发扬光大民族文化的优秀传统，建立有中国特色的现代思维方式，是每一个炎黄子孙义不容辞的任务。我们相信，渊源流长的中国传统文化将对人类文化的发展作出更大贡献。

《周易》元亨利贞辨

刘雁楼

《周易》开头第一卦——乾——的第一句，就是“元亨利贞”。其它卦的卦辞、爻辞，有的也有“元亨利贞”或四字中的一字、二字、三字。据高亨先生统计：“周易卦辞、爻辞中，有元亨利贞者凡188条。”① 所以，初学易者首先应将这四字搞清楚；否则，正如高亨先生说的：“此四字之义不明，则全书莫能通晓。②”

“元亨利贞”究竟该作何解，基本分两大派。一是传统派，从最早注解《周易》的彖、象、文言等“十翼”开始，认为“元亨利贞”当读为“元、亨、利、贞。”——四字各代表一种美德：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人；嘉会足以合礼；利物足以和义；贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：‘乾，元、亨、利、贞。’”③ 对此“四德”，被公认为“说易之家最古者”的《子夏易传》曾作过进一步的概括：“善于物，治之始也；通其情，治之道也；利于物而义归之；守其正则无败事矣。”④ 从此“四德”说流传百世，影响至今。如唐孔颖达在《周易注疏》中曾说：“元、亨、利、贞者，是乾之四德也。子夏传云：‘元，始也；亨，通也；利，和也；贞，正也。’”⑤ 现在出的《白话易

①② 《周易古经通说》，中华书局1958年版。后文简注为《通说》。

③④ 《四库全书·子夏易传》，第7册，第4页。

⑤ 《四库全书·周易注疏》，王弼著，第7册，第311页。

经》①和《周易今注今译》②等都从此说。我将这种传统解释姑称之为“四德说”。

“元亨利贞”解的另一派是以现代人高亨先生为代表的。他否定传统的“四德说”，认为“元亨利贞”当读为“元亨。利贞。元大也。亨即享字。古人举行大享之祭，曾筮遇此卦，故记之曰元亨。利贞犹言利占也。筮遇此卦，举事有利，故曰利贞”③高先生还有“元亨利贞解”，是《通说》的第五篇。该篇论证了“元亨利贞”的“初旨”，认定“元皆大义，亨皆享祀之享，利皆利益之利，贞皆贞卜之贞，殆无疑义。而文言左传妄以四德释之，千载学者为其所蔽，致周易古经之初旨晦翳不明，甚可慨也。”与高先生观点相近者还有李镜池、刘正、杨冰等先生，他们的共同点主要在一个“贞”字，都讲“占问”，我将这种说法姑称之为“贞占说”。这就是《周易》在当代义理上的两大派——“四德说”的传统派与“贞占说”的现代派。他们的不同点也主要在一个“贞”字，一“正”；一“占”。所以，“贞”字在“元亨利贞”四字中至关重要，“贞”字的“初义”解决了，其它三字便迎刃而解。本文辨析的重点也就在一个“贞”字。

高先生论证“贞”讲“占”理由主要有二：一、从训诂的角度，引证《说文》、金文、甲骨文等，确认“贞”，卜问也。……用龟以卜而问事，既谓之贞，则用蓍以筮而问事，自可谓之贞，故周易贞可订为筮问，以常用之词释之，即占问也。④。二、从“以经观经”的方法来看，若执“四德说”“往往扞格而不通。姑举一例：坤卦辞曰：‘元亨利牝马之贞。’如谓元亨利贞为四德，则此果何等语乎？岂牝马亦有所谓‘贞操’乎？”⑤

① 《白话易经》，张园齐编，光明日报出版社1989年版。

② 《周易今注今译》，南怀瑾、徐芹庭注译，天津古籍出版社1988年版。

③ 《周易古经今注》，1949年3月开明书店印行。

④⑤ 《通说》

我以为高先生的论据不够充分。将“贞”释为“占问”，有许多地方牵强附会，“枘格而不同”。

论证一是类比推理，只具有或然性，没有必然性。用龟卜谓之贞；用蓍卜谓之筮，对此高先生说得很清楚。整部《周易》无一卜字，却有筮字。如“蒙”卦：“初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。”① 此卦有“筮”又有“贞”，二者应有区别；如若“筮”“贞”同义，何必分用？再从卦意来看，此卦是对再三打卦人的警告，用高先生的话来说是“以此事再三来筮，是轻侮筮人”。既然这样：“利贞”就不应释为“有利之占问”。就此卦而言，高先生的“贞占说”远不如传统的解释合情理：“蒙昧之人，心多疑惑……心须养正乃通。”② 又如“比”：“吉。原筮元。永贞无咎。”同样，前面用“筮”，紧接着用“贞”，二者很值得推敲；用“占问”以蔽之是难以服人的。还有“革·九五：大人虎变，未占有孚。”与贞“同义”的“占”也出现了，这究竟是怎么回事？我以为这是词义的发展。与《周易》差不多同时代的《商书》就有“一人元良，万邦以贞。③ 这里的“贞”即讲“正”。传统派将“贞”训为“守正”、“贞固”，引申为坚持，执着等不是没有根据的；不应拘泥于甲骨之类，胶柱不变。即如“中孚”之卦：“中孚豚鱼，吉，利涉大川。利贞。”此卦有吉，又有‘利贞’高先生译为“有人在渡大川时射中浮水之豚鱼，故筮遇此卦则吉，利于涉大川，是有利之占问。”“筮遇此卦则吉”与“有利之占问”，这不有点重复吗？“吉”卦自然是“有利之占问”，何必再重复一遍“有利之占问”呢？从卦辞的结构来看，“中孚豚鱼”是象辞，由“中孚豚鱼”得出“吉”的

① 《周易大传今注》，高亨著，齐鲁书社1980年版。后文所引《周易》经传都以此为本，并简称为《大传》，不再另注。

② 《四库全书·周易口诀义》，第8册，第10页。

③ 《十三经注疏》，中华书局1987年，第165页。

兆辞，再由象辞、兆辞，推出“利涉大川”、“利贞”的预示，二者应是平列的，不应分开：“利涉大川”为“利于涉大川”；“利贞”再返回去重述此卦为“有利之占问”，这不仅使人觉得多余，而且感到思维混乱，文理不通。

如若不信，再举一例：

“屯，初九：盘桓，利居贞，利建候。”这里的“利居贞”“利建候”，很明显的是两个平列的预示。“利建候”在“屯”卦总卦辞里就有，高先生译为“利于建立诸侯。”而对“利居贞，利建候”则译为“筮遇此爻，占问居处则利，建立诸侯亦利。”，“利居贞”译为“占问居处则利”，当不失一家之谈；“利建候”则前文已有现成翻译，不应再附会到“利居贞”的后面，强调占问“亦利”了。如果“筮遇此爻”是泛指所有占问的话，那么“利居贞”也在占问之列“贞占说”也就没有独立存在的意义了。类似这样前后矛盾，随意摆弄卦辞的现象，《大传》里屡见不鲜，究其源，盖在对“贞”字的曲解上。

由于对“贞”字的曲解，也影响到对其它字句的训诂。“明夷”一卦的释译很能说明问题。“明夷”的卦辞是“利艰贞”。高先生释为“筮遇此卦，占问艰难之事则有利。”但统观全卦，其色调是低沉的，阴暗的，所谓“明夷务暗”① “初九：明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食，有攸往，主人有言。六二：明夷，夷于左股，用拯马，壮吉。九三：明夷于南狩，得其大首，不可疾贞。六四：入于左腹，获明夷。之心于出门庭。六五：箕子之明夷，利贞。上六：不明，晦，初登于天，后入于地。”其中值得注意的是“上六”：“不明，晦，初登于天，后入于地。”这是“明夷”一卦的“篇末点题”，最好注解。“彖”、“象”都将“明夷”释为“明入地中”，是再明白无误不过的了。更值得注意的是“六五”之辞：“箕子之明夷，利贞。“箕子在这里

① 《四库全书·周易注疏·附周易略例》王弼著。第7册，第592页。

不应有所疑异——即纣王之叔箕子。他以谏纣不听，佯狂被囚而出名。由这两条爻辞足可断定“明夷”一卦的底蕴及其历史背景。但高亨等先生由于对“贞”字的曲解，硬是对“明夷”作了繁杂的考释：“明借为鸣。夷借为雉，今名野鸡。”“明夷”即“野鸡”。可是“旅”卦“六五”就有“射雉，矢得亡”。高先生明明白白将“雉”释为“野鸡”，为什么这里非得以“明夷”代“野鸡”呢？高先生还引证李镜池先生的考证：“明夷为鸣鹙之假借。明鸣声义通。夷即鹙。《说文》云：鹙，污泽也。或从弟作鹈。……”结论是“污泽是鹈胡之别名”，“明夷”又是“鹈朗”。李先生对“明夷”的解释更为复杂：“明夷一卦，内容复杂，而明夷二字，词义不一。‘明夷于飞’，借为鸣鹙；‘明夷夷于左股’，明是太阳，明夷是说太阳下山了，而‘夷于左股’的夷，训伤；‘明夷于南守’的明夷，应解为鸣弓，夷是大弓；‘获明夷之心’的明夷是弓名，‘箕子之明夷’的明夷是国名……”① 一卦之明夷有五、六种解释，几乎一爻一个样儿。对同一卦辞里的同一概念，解释竟是这样随意，显然是违背同一律的。试看传统解释：

> “明夷”，卦名；“夷”者，伤也。此卦：日入地中，“明夷”之象。施之于人事：昏主在上，明臣在下，不敢显其明智，亦“明夷”之义也。虽至暗，不可随世倾邪，故宜艰难坚固，守其真正之德，故“明夷”之世，利在艰贞。②

“象”辞解释得更为具体：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。‘利难贞’，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之。”以“六五”之爻作内证（应当承认是硬证），完全符合历史。这样，“明夷”之意便很明确了：是明

① 《周易探源》，李镜池著，中华书局1982年版，第10页。

② 《四库全书》第7册，第432页。

臣在昏君之世以日入地中作自比——“明夷”是一卦之主体。

一卦之主体明白后，其它各爻应与之相同一，一般不应有歧义。“明夷于飞”即明臣迅速离去。“及其去也，三日不遑食，亟之至也。”“明夷夷于左股、用拯马，壮吉”是指明臣受害未切，乘骟马驶去，故“壮吉”。象高先生将明夷释为野鸡“被君子所射伤”，“仍能走”，“壮而吉”——岂不是将“野鸡”与君子颠倒了吗？“明夷于南狩，得其大首，不可疾贞”——这是指“明夷”已经得势，重发其明以征暗君。一举获胜。“大首”谓“暗之魁首”①即“恶首”。这可能是指武王伐纣。宋程颐就曾说过：“斯义也，其汤武之事乎？”②“不可疾贞”谓“既诛其主，将正其民，民迷日久，不可卒正，宜化之以渐。故曰不可疾贞。”③即人民在昏君的统治下，迷惑日久，要想移风易俗，进行改革，还不能操之过急，需稳步渐进。象高先生所解释的“又筮遇此爻，不利于占问疾病。”——这能联系得上吗？“六四”之辞应读为“入于左腹，获明夷之心于出门庭。”这是对“初九”到“六四”的总结：“明夷”由被害逃亡，到南狩获胜，全在于及时走出门庭，不怕艰难才脱离险境。“获明夷之心”即最终达到暂时晦明之目的，就是后人所说的“韬晦之计。”象高先生将“获明夷之心于出门庭”断为“获明夷。之心于出门庭”经过反复转折，最后得出“出门庭宜小心谨慎”的结论——着眼点未免太小了。“六五”“箕子之明夷”是别开生面——前面以文王之道阐述了“明夷”之“利艰贞”的道理；“六五”则以“箕子”之道论证“利贞”即“利于守正”之理。（郑玄将“文王以之”、“箕子以之”的“以”都训为“似”，更觉明

① 《四库全书·东坡易传》苏东坡著。第9册，第66—67页。

② 《四库全书·伊川易传》，程颐著。第9册，第293页。

③ 《四库全书·周易注疏》，第7册，第434页。

快。① “箕子之明夷”即箕子晦明，指遭难退隐。“之”在这里完全是个虚词，是“之”字的寻常用法。箕子的故事也为人所熟知——此句本无难解之处。问题就出在紧接着有“利贞”二字，按“贞占说”应为“有利之占问”；可是箕子遭难退隐与“有利之占问”显然不通。为了维护“贞占说”，对极普通的字句也大加考证：根据甲骨，金文，最后将“之”训为“有”。“箕子之明夷”为“箕子猎得鸣雉，结果吉利，故筮遇此爻，乃吉利之占问。”并说“初九、六二、九三、六四皆记箕子猎得鸣雉之过程。”连“上六”之“不明，晦，初登于天，后入于地。”也是承前五爻爻辞之‘明夷’而言，谓雉不鸣而隐藏矣，初飞于天空，后入于山洞。”——一个深沉、严肃、富有哲理的“明夷”之卦，竟变成鲜为人知的箕子打野鸡的演义了，这实在是一种不大近情理的奇怪想法。

论证二，通过内证反驳对方，并为自己的论点作据。但例证过于单薄，由个别到一般，同样只具有或然性。这里我也用“以经观经”的方法并以传统解释与现代解释作对比，看“贞”字各种用法的实际情况究竟如何。先以高先生举的坤卦“利牝马之贞”为例。坤卦里的牝马和乾卦里的龙是对称的。乾象征天，象征男性，象征刚健；坤象征地，象征母性，象征柔顺；这几乎是常识。如果不带偏见，谁也不会将“利牝马之贞”理解为利于“牝马之贞操”，就象乾卦里的龙，并非占问真的龙究竟怎样是一样的道理。这里需要弄清楚的是为什么“牝马”象征地？我以为还是传统的解释令人信服：“盖乾坤合体之物，故乾后次坤，言地之为体，亦能始生万物各得亨通，”故云“元亨，与乾同也。‘利牝马之贞’者，此与乾异。乾之所利，利于万事为贞；此唯云‘利牝马之贞’：坤是阴道，当以柔顺为贞，假借柔顺之

① 《四库全书·周易郑康成注》，郑玄撰。第7册，第137页。

象，以明柔顺之德也。牝对牡为柔，马对龙为顺，假借此柔顺以明柔道，故云‘利牝马之贞’。牝马外物，自然之象，此亦圣人因‘坤，元亨利牝马之贞’自然之德以垂教也。不云牛而云马者，牛虽柔顺，不能行地无疆，无以见坤广生之德；马虽比龙为劣，所行亦广远，象地之广育。”① 这样的解释显然符合《周易》的本体思想，也符合“古谊古说”的研究方法；不象高先生所说那样：“利牝马之贞”即“利于乘驾牝马远行或出征之占问”——有背于《周易》的基本结构，破坏了《周易》的整体性。

“坤”卦卦辞的结尾是“安贞吉”。传统解释是：“安于正道则吉”；高先生释为“占问安否则吉。”“讼”卦“九四”亦有“安贞吉”。全文是：“不克讼，复即命渝。安贞吉。”对前两句两派理解相同：“人不胜诉，则返而从君上之命令告渝。”“安贞吉。”则各持己见：传统派为“复即命渝，‘安贞’不失也。”（“象”）；高亨为“又筮遇此爻，占问安否则吉。”二者比较，传统派从系统性去解释，很符合《周易》从物象到哲理的归纳逻辑；现代派将上下文硬性割断，勉强用一“又”字节外生枝，总觉圪里圪塔，牵强别扭。再联系“坤”卦的“安贞吉”二者参同契合，便不难作出决择：还是传统解释好。

如果以为我们的分歧仅仅是认识不同，不足以说服对方的话，下面的例证更足见高先生的“贞占说”根本不能自圆其说：

“升·上六：冥升，利于不息之贞。”高先生的解释是：“冥，夜也。息，休止也。贞，占问。人在夜间，仍进行学习，进行工作，力求上升，自是有利。其利在于前进而不休止。故占得此爻，利于前进不休息。”这一解释颇为“反常”：按高先生的惯例“其曰‘利某贞’者，谓其占利某占也。② 如“利牝马之

① 《四库全书·周易注疏》，王弼著。第7册，第328—329页。

② 《通说》

贞”即“利于乘驾牝马以远行或出走之占问”，“利君子贞”即“利于君子之占问”；或“利居贞”即“占问居处则利”，“利幽人之贞”即“囚人占得此爻则利”……总之，“贞”为“利”之宾，或在后，或提前，都强调有利之占问；“利”为“贞”之谓，或在前，或调后，都强调占问之有利。“利于不息之贞”的解释则大不然：“利在前进不息”，“其利在于前进而不休止”——这里不再强调“利某贞”的动宾关系了，也就是不再强调“有利之问”或“占问之有利”；而是将“有利”转换到其它事情上了——原来“利”的宾语“贞”被悄悄阉割了，变为“利于前进不休息”。这实际上等于承认“四德说”的“贞”训为“正”，引申为“前进而不休息。”为什么会出现这种“反常”呢？很简单：如果按“惯例”解释，则为“利于不停地占问”——而这是十分荒唐的。因为再三占问都是“轻侮筮人”，更何况不停地占问——怎么会有利呢？于是不得不违背其初衷，偷换概念了。说也真巧——世上就有人要将卦一直打下去，如《推卦易知录》①，将“利于不息之贞”译为“只有在连续不断地占问时才是有利的。”这可谓是“贞占说”的最纯正者。

与“利于不息之贞”相类似的还有“不利君子贞”。按说既有“利君子贞”可译为“利于君子之占问”，那么“不利君子贞”尽可毫不费事地译为“不利于君子之占问”。可是，“不利于君子之占问”——这话说不通啊！君子有所占问，怎么会不利呢？于是也不得不采用同样的手法将“否之匪人，不利君子贞”译为“君子不用贤人，贬斥贤人，闭贤人使不通，是否之非其人也。否之非其人，对于君子不利。”——将“利”的宾语“贞”即“占问”干脆抹掉了。试看传统派是怎样解释的：“小人道长，君子道消”（“彖”），“君子以俭德避难（“象”），即“不

① 《推卦易知录》，刘玉、杨冰著，河北人民出版社1989年版；后文简称《推卦》，不再另注。

利于君子之正道”。二者一比“贞占说”显然不如“四德说”。

事实上，有些“利贞”之卦也很难看出“有利之占问”，甚至有凶象。如“损·九二：利贞；征凶。弗损益之。”“临：元亨。利贞。至于八月有凶。”最能说明“元亨利贞”“贞”字之“初义”的，莫如“无妄”之卦了：“元亨。利贞。其匪正有眚，不利有攸往。”这里的“匪正”即是针对“利贞”即“利正”而言的。正如苏东坡说的“无妄之世，正则安；不正则危。弃安即危非人情，故不正者必有天眚。”① ——多么简明扼要，合乎逻辑。

“贞”字的其它用法依“贞占说”亦多不通。如按“贞吉者，谓其占吉也”（《通说》）的公式去套：

需于酒食，贞吉。（“需·九五”）

高先生的解释是：“人停驻于酒食之前，面临醉饱之利，自是吉象。故筮遇此爻，所占问之事吉。”这是由物象推出结论，倒也能说得过去。《推卦》的翻译是“在酒席宴上等待。这种情况下去占问才是吉利的。”——他们对原卦的理解有差异：高亨仍在重复物象的吉利与占问的吉利；《推卦》是以物象——“酒席宴前”作条件，在这种情况下，且只有在这种情况下去打卦“才是吉利的。”这可能是措辞上的毛病，勉强可视为大同小异，由他们语序上的颠倒启发我联想到“贞吉”的其它用法：先有“贞吉”，后有物象，如“颐贞吉。观颐。自求口实。”也有的只有“贞吉”：“大壮·九二”。还有的连“贞”也没有，单有一个“吉”或“大吉”：“比”卦第一字就是“吉”；“革·九四：大吉无咎。”……高先生都一概译为“所占问之事吉”或“筮遇此爻，大吉无咎。”——这就不能不令人产生一种最常识性的怀疑：既然有“贞”无“贞”都一样，那何必要用“贞”

① 《四库全书·东坡易传》，苏东坡撰。第9册，第66—67页。

呢？是一时之疏忽吗？这里以《大传》为准，对卦爻辞中的“贞吉”、“吉”等作一统计（按高先生的标点断句），“贞吉”、“吉”，必须独立成文，上、下、中间有其它字者一律不计，如“初吉”、“中吉终凶”、“往遇雨则吉”等等。统计结果：

贞吉：23条；

吉：41条；

大吉：3条（“大吉无咎”等未计）；

元吉：11条（“讼元吉”等未计）。

看来有“贞”无“贞”决非一时疏忽。它们之间肯定有所区别。按传统的象数说自有系统的理论，但高先生是不谈象数说的：“我认为注解《易经》应当排除一切象数说。”① 这种观点也未免太绝对了，恐怕这也是导致高先生曲解“贞”字，以致全面否定“四德说”的缘由之一。我这里也撇开象数说不谈，本着能读通卦爻辞，洞晓它的原意就够了的精神，单就卦爻辞的“原意”来看，初步给人的印象是：标有“吉”的卦爻，吉象较为明显，如“泰：小往大来，吉。”“大有·上九：自天佑之，吉，无不利。”“谦·九三：劳谦，君子有终，吉。”“临·六五：知临，大君之宜，吉。”“无妄·初九：无妄往，吉。”“家人·九五：王假有家，勿恤，吉。”“益·六二：王用享于帝，吉。”“鼎·九二：我仇有疾，不我能即，吉。”“兑·初九：和兑，吉。”“节·九四：甘节，吉，往有尚。”“中孚：中孚豚鱼，吉，利涉大川。利贞。”等等。大吉当然更好：“家人·六四：富家，大吉。”“鼎·上九：鼎玉，大吉，无不利”……而“贞吉”就不那么明显：“需·九五：需于酒食，贞吉”“比·六二：比之自内，贞吉”“比·六四：外比之，贞吉。”“谦·六二：鸣谦，贞吉。”“临·初九：咸临，贞吉。”“颐

① 《大传》

·贞吉。观颐，自求口实。”“大壮·九四：贞吉，悔亡。藩决不羸，壮于大舆之辏”。“晋·初六：晋如摧如，贞吉。”“家人·六二：无攸遂，在中馈，贞吉。”“未济·九二：曳其轮，贞吉。”等等。还有一种情况是：同一卦辞，有“吉”，又有“贞吉”。如“巽·九三：贞吉，悔亡，无不利，无初有终。先庚三日，后庚三日，吉。”……不难看出，“吉”与“贞吉”的“吉是不同的。从这许多例证来看，“贞吉”的“吉”是有条件的，这个条件就是“贞”——只有“守正”——才“吉”。如“需于酒食，贞吉”，是必须“居正待之，然后吉也。”①并非停于酒食之前，就有醉饱之利。“内比，贞吉，”“不自失也”（“象”）；“外比，贞吉”，“以从上也”，（“象”）它们都须“下顺从也。”（“彖”）“鸣谦，贞吉”是因“喜也，故戒于不正。”②“咸临，贞吉”是“志行正也。”（“象”）晋如摧如，贞吉”是指想进攻敌人，摧折敌人，首先“独行正也”（“象”）“无攸遂，在中馈，贞吉”即“有中馈，无遂事，妇人之正也。”③“曳其轮，贞吉”谓“外若不行，中以行正也。”④……可见“贞吉”的条件是不可或缺的；不象“吉”与“大吉”是无条件的。况且打卦本来就是“占问”，何必还要再重复一次“占得此卦”或“筮遇此爻”呢？

至于“元吉”除有大义外，还有庄重、元始之义。如：“黄裳。元吉。”（“坤·六五”），“帝乙归妹以祉，元吉。”（“泰·六五”）；“不远复，无祇悔，元吉。”（“复·初九”）；“童牛之牿，元吉。”（“无妄·六四”）；“黄离，元吉。”（“离·六二”）；“有孚·元吉，无咎。”（“损”“或益之十朋之龟，弗克违，元吉。”（“损·六五”）；“利

① 《四库全书·厚斋易学》，冯椅著。第16册，第599页。

② 《四库全书·吴园周易学》张根著。第9册，第481页。

③④ 《四库全书·东坡易传》，苏东坡著。第9册，第68页；第118页。

用为大作，元吉，无咎。”（“益·初九”）；“元吉。亨”（“鼎”）……

“贞吉”的“初义”搞清楚了，“贞凶”、“贞厉”、“贞吝”“永贞”、“艰贞”、“可贞”、“不可贞”、“大贞”、“小贞”等等也便豁然贯通了。象“贞吉”和“吉”的关系一样，“贞凶”“贞厉”“贞吝”等，相对应的也有“凶”、“厉”、“吝”等。也象“吉”比“贞吉”的吉象要明显得多——“凶”比“贞凶”的凶象也要明显得多。如：“师·六三：师或舆尸，凶。”“师六五：田有禽。利执言，无咎。与长子帅师，弟子与尸，贞凶。”“六三”之卦好理解——军队出征，载尸而归，自是凶象；“六五”之卦按传统解释是：“长子帅师，以中行也。弟子与尸，使不当也。”（“象”）意思是：长子帅师可也，弟子与尸，则任用不当。故用长子得其正，用弟子招祸凶——虽正亦凶。紧接着“上六”的卦辞是：“大君有命，开国承家，小人勿用。”这可看成是对“六五”之卦的补正。又如“剥·六四：剥床以肤，凶。”“剥·初六：剥床以足，蔑贞凶。”前者“切近灾也”（“象”）凶象已明；后者灾祸初至，还来得及补救，故“蔑贞凶”也，“蔑，灭也。”① “蔑贞”即弃去正道。一卦之中既有“凶”，又有“贞凶”，就以这两例足可说明“凶”与“贞凶”的不同——尽管是程度的不同，细微的差别。高先生一概释为“所占者凶”或“筮遇此爻，是凶矣。”——显然至少有失粗略。

“贞厉”与“厉”，“贞吝”与“吝”等亦可类推，只不过比“凶”的程度渐小罢了——所谓“小者悔吝，大者凶。”② “厉”则处中而已。如“姤·上九：姤其角，吝，无咎。”——

① 《四库全书·周易集解》，李鼎作著。第7册，第690页。

② 《四库全书·东坡易传》，苏东坡著。第9册，第34、97—98页。

仅遇兽角，稍有困难，故无咎。“姤·九三：臀无肤，其行次且，厉，无大咎。”这就严重了，臀部无肉，行走趑趄，已构成危险，但还不到“凶”的地步。“贞吝”、“贞厉”即虽贞亦吝，虽贞亦厉，与“吝”、“厉”性质不同。如“解·六三：负且乘，致寇至，贞吝。”——负物而乘车，等于告人其物珍贵，以至招来寇贼。故其人德行虽正，亦为鄙吝。“旅·九三：旅焚其次，丧其童仆，贞厉。”——旅客住处被焚，童仆丧失，故虽然正直亦遇危难。

“永贞”即“永保其贞”[5]①或“常永贞固”②如“贲·九三：贲如濡如，永贞吉。”“既得其饰，又得其润”，“永保其贞，物莫之陵。故曰‘永贞吉’也”③——美丽、泽润，自然是“常永”为好。“利永贞”即利于“常永贞固”。如“艮·初六：艮其趾，无咎，利永贞。”即“趾不自动而已，止而听其上。上止则止，上行则行，此艮之正者也，故‘利永贞’。”④如果情况不妙，则需改变环境，不可固守。如“小过·九四：无咎。弗过遇之，往厉必戒，勿用永贞。”意谓既处无咎之时，只能自守，不可有过厚之行。否则，往而有厉，必须谨慎小心。处于这种环境怎能有所作为呢？故“终不可长也”。（“象”）“勿用永贞言不足用之于永贞也”。⑤象高先生将“勿用永贞”释为“不可适用于占问长期之事”，这与“不利于君子之占问”是一样的不通。《推卦》作者已深感不通，将“勿用永贞”改为“勿用。永贞。”译为“这时候不能有任何作为。占问一下长久的前程如何吧。”——从这里也可看到“贞占说”的自相矛盾。“艰贞”在前文“利艰贞”里已讲清楚了，恕不例证。“可贞”即“可执贞正”⑥，

①③⑤ 《四库全书·周易注疏》王弼著。第7册，第391、392、512页。

② 《四库全书·伊川易传》，程颐著。第9册，第359页。

④ 《四库全书·东坡易传》，苏东坡著。第9册，第34、97—98页。

⑤ 《四库全书·周易注疏》，王弼著。第7册，第403页。

次于“永贞”，故仅得无咎，如“无妄·九四：可贞无咎。”“不可贞”则适得其反，自是不得其正。“小贞”、“大贞”亦非占问小事、大事。如“小过”卦辞，就有“可小事，不可大事。”“屯·九五：屯其膏，小贞吉，大贞凶。”是谓：“‘屯其膏’，施未光”。（“象”）为小事，尚可得正；为大事不仅不得其正，相反——必然失败。

“元亨利贞”的其它字，分歧较大的是“亨”字，李镜池、刘正等同志都维持“四德”之原说，如《推卦》将“元亨”翻译为从一开始就是顺利的。”唯独高亨先生力主“享”之假借。就以《大传》为本，“益·六二”就有“王用享于帝”，这里“享字的用法与“大享之祭”基本相同——何必不用本字，硬要假借？至于“利”原来也无多差别，越发省得絮繁。

总而言之：传统派的“四德说”是经得住考验的，现代派的“贞占说”是经不起推敲的，究其源，主要在于研究方法的片面性：不能从宏观的角度着眼于系统的基本结构，而是热衷于一字一词的繁琐考证，这就势必会因小失大，本末倒置。《周易》各卦，不仅爻与爻之间有着内在的联系，就是卦与卦之间也有规律可循。如“明夷”之前是“晋”卦：“明出地上”谓之晋(进)；“明入地中”谓之“晦”（不明）——两卦恰好互为反卦（综卦）。单凭这一点也可悟出“明夷”的内涵；“贞占说”却舍近求远，执迷不悟，硬是将问题人为地给复杂化了。

李镜池先生在《周易筮辞考》中曾说：“自从文言传袭取了左传所载穆姜的话之后，乾卦就有了‘四德’——元、亨、利、贞：乾‘四德’说流行之后，‘贞’字之本义就沈埋了几千年，知道的人极少。这实在是件奇怪的事实。许慎的说文解字，虽是很得人赞扬信奉的一部字典，但他说‘贞，卜问也’，可是总没人肯相信他这个说法，单瞧见了彖传上‘贞，正也’一个解释，便大家死死地拘守着，竟贯彻了二千年来易学家的脑髓无人敢发

异议。”①我以为这一点也不奇怪：“大家”都敢对至圣先师孔子关于“十翼”的著作权“发生异议”，何尝不敢对“四德说”“发生异议”呢？根本的问题是“贞占说”不能自立；“四德说”符合实际。“死死拘守着”的不是“四德说”的“大家”而是“贞占说”的现代派。

① 《周易探源》（李镜池著，中华书局1988年版），第26页。

纳甲筮法运算机制初探

张晓雨

《周易》古占筮法以阴阳变化来解释宇宙万物的规律。它主要通过卦象及卦、爻辞为象征，说明人事的吉凶祸福。西汉人氏京房，所传纳甲筮法与古占筮法有很大不同。纳甲筮法通过八卦纳十天干与十二地支，将八卦与阴阳五行学说紧密结合在一起，利用五行的生、克、旺、衰来进行预测运算。实际上，纳甲筮法是《周易》六十四卦与阴阳五行学说的综合应用。被称为《易》学研究中两派六宗中的一宗。

尽管纳甲筮法与《周易》古占筮法有很大不同，但是，纳甲筮法仍然运用了《周易》的许多原理。如《周易》的象征原理，注重时间效果的原理，变易而不易的原理，均在纳甲筮法的运算规定中熠熠闪光。

本文从学术角度出发试对纳甲筮法运算机制，作初步探讨。

一、纳甲筮法是《周易》与阴阳五行的综合应用

我们知道，《周易》中的六十四卦是由八个经卦演变而成的。八个经卦是六十四个别卦的基础。“纳甲”即十天干分纳于八卦，而举十干之首“甲”以概其余。纳甲筮法不但纳十天干，还纳十二地支。虽纳十天干，但是在运算中并不使用。在运算中是运用所纳地支，以地支五行属性来进行生克运算的。

纳甲筮法中，纳支规定如图：

八卦纳地支图

	卦名 / 爻位	乾	坎	艮	震	巽	离	坤	兑
外卦	上　爻	戌	子	寅	戌	卯	巳	酉	未
	五　爻	申	戌	子	申	巳	未	亥	酉
	四　爻	午	申	戌	午	未	酉	丑	亥
内卦	三　爻	辰	午	申	辰	酉	亥	卯	丑
	二　爻	寅	辰	午	寅	亥	丑	巳	卯
	初　爻	子	寅	辰	子	丑	卯	未	巳

从以上图中，我们可以看出，八卦、每卦六爻，共纳了四十八个次地支。其中阳卦：乾、坎、艮、震纳阳性地支：子、寅、辰、午、申、戌。都是按十二地支排列顺序，隔位顺行纳入。阴卦：巽、离、坤、兑，纳阴性地支：丑、亥、酉、未、巳、卯。都是按十二地支排列顺序，隔位逆行纳入。在八卦纳十二地支图中，我们还可以看到，每个地支，均出现了四次，并呈均匀分布。在随机起卦过程中，十二个地支被使用的机率，是均等的。

八卦纳地支后，每卦的卦爻就有了所值地支，所值地支又都有水、火、木、金、土的五行属性。这样，就将卦爻与阴阳五行结合在一起了。纳甲筮法不再论卦爻的阴与阳，得位与失位，也不再讲卦爻的比、乘关系，而是以卦爻所值地支的五行生克关系，作为卦爻间的主要联系。

《周易》六十四卦，分八宫，每宫八个卦，各宫还规定了五行属性。如乾宫为金，坎宫为水，艮宫为土，震宫为木，巽宫为

木、离宫为火，坤宫为土，兑宫为金。八宫配置五行属性，从后天八卦图式与五行方位图式中，可以找到一些相关联系。。在后天八卦图中，坎、震、离、兑四卦分别为北方、东方、南方、西方。而五行方位图中，水为北方，木为东方，火为南方，金为西方。这样从方位上联系看，坎为水，震为木，离为火，兑为金，可以说明八卦与五行的对应关系。另外，八宫五行属性的配置，也与《周易》卦象有一定关系。《周易·系辞》曰："乾为……金……坤为地……巽为木……艮为山，为径路……"。

管见以为，《周易》卦象与后天八卦方位，五行方位等因素是八宫配置五行属性的依据。

纳甲筮法是以六亲来象征世间万物的。六亲是由每卦所属宫的五行与该卦卦爻所值地支五行，生、克、比合产生出来的。由此可见，《周易》与阴阳五行紧密结合，是纳甲筮法的重要特点。也可以说，纳甲筮法是《周易》与阴阳五行的综合应用。

二、纳甲筮法使用了《周易》的象征原理

《周易·系辞》曰："昔者，包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情"。古人通过仰观俯察，近处取法人体的形象，远处摹仿万物的形象，于是制作八卦。通八卦，又可以分类比拟万物的情状。八卦是以象征原理来说明万物的。卦、爻辞同样也具有较强的象征性。卦、爻辞所阐述的情况，已经超出了字面的含意，具备了更广泛的象征。如乾卦，初六："潜龙，勿用"。以潜藏在水下的龙，没有什么作为，来象征人由于条件不具备，尽管能力很强，目前也不能有所作为，要待时而动。象征，是《周易》说明人事，预测未来的主要方法。纳甲筮法同样使用了象征方法来说明人事的吉凶祸福。纳

甲筮法首先通过六亲的设置，将世间万物分类作了象征。六亲，即父母，兄弟，妻财，子孙，官鬼。六亲分五类，世间万物均以五类而分别象征。如父母一类象征父亲、母亲以及高于或同于父母辈份的其他亲属。还象征师长，象征房屋、车船、衣服、布匹、被褥、文章、报告、任命书、批文，在天气中象征雨。凡是生养，庇护占问者的，以及文字性东西皆以父母一类为象征（其它四类略）。由此可以看出，纳甲筮法通过八卦纳地支，使卦爻有了所值地支，进而由地支演生出六亲，再进一步以六亲的象征特点，赋于卦爻具体事物的象征表象，以此来满足占筮的需要。卦中代表占问内容的六亲，在卦中称“用神”，纳甲筮法原则上是以“用神”在卦中所处的环境好坏，来象征人事吉凶的。

纳甲筮法还设置了六神：青龙、朱雀、勾陈、腾蛇、白虎、玄武。每一位六神，给定了具体象征。如青龙，属木，居东方。为善良，清高、喜气、利名之兆（其它六神象征情状略）。这样通过六神的设置，增大了该筮法的象征信息。纳甲筮法中还具体规定了朱雀临兄弟为口舌是非，玄武临官鬼为盗贼……。这些规定都体现了六神，六亲的象征效果。纳甲筮法运用象征方法预测未来，它使用了《周易》的象征原理。

三、纳甲筮法使用了阴阳五行的生克原理

纳甲筮法装配出卦式以后，不象古占筮法那样，从象数或者义理的角度释占，而是以卦爻所值地支五行在卦中遇到的生克，来确定“用神”及世爻在卦中有利或不利，以此象征人事吉凶。比如“用神”所值地支为酉，酉的五行属性为金，那么“用神”酉金喜卦中所值地支五行为土的卦爻或日辰，月建地支五行为土，来生助。不宜地支五行为火的卦爻克制。在一卦之中，以“用神”为主象，“用神”与其它卦爻的关系，重要的是生、克

关系。对“用神生助的卦爻多，而且有力量（旺或动），日辰、月建也来生助“用神”，其卦大多为吉；“用神”受有力量的卦爻克害，日辰、月建也来克制，其卦大多不吉。生、克是卦爻之间的主要关系。至于卦爻相冲、相合，除了体现卦爻间的冲、合约定关系之外，仍存在生、克关系。如子与丑合，两爻既相合，丑土又克子水。在某种意义上可以讲冲、合关系是卦爻生、克关系的外延，因为在“合中带克”的两爻之间，“克”的因素依然存在。

纳甲筮法中的三合局，对“用神”的影响是生、克关系的高层次表现。比如“用神”为寅木，卦中出现巳酉丑金局，巳酉丑三个卦爻即组成一个集团，去克制寅木“用神”。如果卦中不是出现金局，而是出现的申子辰水局，那么申子辰三个卦爻也形成一个集团，去生助寅木“用神”。三合局对“用神”的作用，通过生或克来体现。

日辰，月建除了能确定卦爻的旺衰以外，主要功能也是以生、克作用于卦爻，来决定“用神”处境，以此象征卦的吉凶。由此可见，生克原理是纳筮法的主要运算法则。

四、纳甲筮法运用干支五行的衰旺作为重要运算依据

干支是我国古人记录年、月、日的象数符号。它所记录的年月日是对时空的定量，所以干支具有“数”的性质。干支记时不但有“数”的性质，它还反映了天文、历法、气象、物候运动变化的规律，体现了生命的自然信息。干支及其五行属性，随着时间的不断变化，会出现各种旺衰信息，以展示事物在时间变化过程中的阴阳消长，并以此象征事物在不同季节，不同时间的盛、衰。所以干支有着重要的表“象”内涵。

纳甲筮法以象数思维模式，通过干支五行的旺衰表象来类比事物在时间变化过程中的强弱与盛衰。

其筮法规定：春令木旺火相，夏令火旺土相，秋令金旺水相，四季之月土旺金相，此八者旺相也。春土金兮，夏金水兮，秋木火兮，冬火土兮，此八者休囚也。凡卦中旺相之爻倘被日辰及动爻克制，目下贪荣得令，过时仍受其毒。此旺相之爻暂时之用也。凡卦中休囚之爻如得日辰及动爻生扶，目下虽不能得志，遇时仍然得意，此休囚者待时之用也。旺相之爻能生克衰弱之爻，衰弱之爻不能生克旺相之爻。

纳甲筮法根据上述规定，以卦爻所值地支五行在占筮当时的旺衰，来喻示事物的荣枯，力量的强弱。

卦爻的旺衰随着时间的推移，也在不断发生转化，《周易·系辞》曰："变通莫大于四时爻"。《周易》是很重视时间效果的。干支五行的旺衰规定承袭了《周易》的时效观念，体现了《周易》阴阳消长的规律。

纳甲筮法就是以干支五行的旺衰，运用象数思维模式来预测，推断事物的盛衰及其变化的前景。这种注重时间效果的干支五行旺衰规定，是纳甲筮法的重要运算依据。

五、《周易》变易，不易的原理是纳甲筮法的重要运算法则

纳甲筮法设置了许多规定，形成了一套完整的系统的运算法则。在诸多规定中，层次是不同的。有低层次规定，也有高层次规定。一般的生克规定，是基础的低层次的规定，有些规定，我们称为高层次规定，高层次规定对低层次规定具有否决权。如纳甲筮法中"合处逢冲"的规定就是高层次规定。卦中不论用神旺衰，不论用神是否受到他爻生克，只要用神出现"合处逢冲"的

情况，即喻事先成而后散。“绝处逢生”、“克处逢生”也是这个道理，只要用神入绝而又得他爻生助，遇克又得生扶，均是事物由坏变好的象征。再如卦中用神伏吟，不论用神旺衰，也不论用神是否受到生克，皆为占者目前处境不佳，犹如病痛伏案呻吟。这些规定都说明纳甲筮法体现了《周易》的变易原理。只要具备一定条件，好卦可变坏，反之，只要条件具备，坏卦可变好。

尽管该筮法设置了具有否决权的高层次规定，但纳甲筮法中的生克制化基本法则是不变的。《周易》变易、不易原理，是纳甲筮法运算中的又一重要法则。

综上所述，纳甲筮法有一套完整的运算机制，纳甲筮法对事物的预测运算，正是通过这一运算机制进行的。需要强调指出的是：纳甲筮法与《周易》哲学有着密切的联系。《周易》的哲学思想是通过多种形式其中包括占筮形式来表达的。只有深入了解《周易》筮法，才能更深入更全面的了解《周易》，纳甲筮法运用《周易》的哲学思想，并与干支阴阳五行结合在一起，以干支五行的象数原理对事物进行多层次的引申、发挥、归纳、类推，以此达到预测目的。这种象数思维的建构，正是纳甲筮法运算机制的内核，也是中国先哲智慧的结晶。

方氏易学中的逻辑思维与儒家形上学传统

朱伯崑

宋易中义理学派的代表程颐和朱熹，依其易学中的形式逻辑思维，通过理象之辩和理气之辩，建立和完成了理本论的形上学体系。形式逻辑思维方式，着眼于思维的形式，因而习惯于探讨抽象的原则，注意事物间的类属关系及其共性或同一性，引导人们追求本质的东西，促进了人类对客观世界认识的深刻化。然而这一优点又带来一种片面性，即重抽象而轻具体，重普遍而轻特殊，重一般而轻个别，重本质而轻现象。此种思维方式，就探讨推理的形式以及表达思想所遵循的思维规律说，是无可非议的。如朱熹以《周易》为“只是空底物事”，说明依《周易》推断来事，符合推理的形式和法则。但以这种思维方式，观察和解释客观实在即外在的世界，即使肯定本体（理）亦寓于个体（事）之中，也难于摆脱走向离个别而谈一般，离具体而谈普遍，离现象而谈本体的道路。沿着这条思维路线滑下去，其所追求的一般的东西，必然成为僵死的抽象概念，如朱熹的理在事上说和理为气本说，又对人们认识客观事物的本质起了消极的作用。所以程朱派阐发的这条思维路线，不能不受到宋明易学中气学派和象学派的批评。他们批判地吸取了程朱理学中逻辑思维的积极成果，通过对《周易》经传的解释，提出有象方有理，形而上依赖于形而下，理依赖于气，舍用无体，离器无道等命题，又将儒家系统的形上学和本体论推向一个新的水平，对中国传统哲学的理论思维

的发展作出新的贡献。明末的方孔炤和方以智父子的易学哲学即其代表之一。

首先，介绍一下宋明时期易学发展的总的趋势。宋易中的义理学派和象数学派，十分复杂，分化为许多支派。就象数学派说，从宋代开始，即分化为数学和象学两支。如刘牧、邵雍、张行成、蔡沉、元代的雷思齐等，属于数学派；朱震、元朝张理、明代的来知德等，属于象学派。此两支皆以象数解释卦爻辞，但关于象和数的关系，前者主张数生象，后者主张象生数，一是以象为本，一是以数为本。就义理学派说，分化为理学和象学两支。前者有程朱及其后学，后者有张载、叶适、元代吴澄、明代的蔡清等。此两支皆以取义说解释卦爻辞，但关于理和象的关系，前者主有理而后有象，后者主有象方有理，一以理为本，一以象为本。宋明易学流派所以出现复杂的情况，是由于义理和象数两派的易学相互影响的结果。但就元明以来易学发展的趋势看，两大流派中的象学逐渐成为易学发展的主流。到了明清之际，出现了总结两大流派易学的代表著作，即方氏父子的易学和王夫之的易学。方氏对宋明以来的象数之学作了总结，王夫之对义理之学作了总结。方氏父子属于象数学派中的象学派，王夫之属于义理学派中的象学派。他们都是站在象学的立场进行总结的。所以在易学哲学问题上，达到了共同的结论，成为气学本体论的代表，标志着古代易学哲学发展的高峰。

方孔炤和方以智父子著有《周易时论合编》。此书乃桐城方氏易学的代表作，为方孔炤所著，经方以智编辑成书，并在其中增加了许多按语，阐述方氏家学的易学思想。其中辩论了象、数、理、气的关系。对卦爻象和卦爻辞的解释，他们主取象说，提出“由辞以观象”，“玩辞即明乎象”①。此是继承宋明以来

① 方孔炤、方以智著《周易时论合编·玩易杂说》，以下简称《时论》。

象学的观点，认为卦爻辞都是解释卦爻象和所取的物象的。故对《说卦》中的取象说，详加解释，以阐述《系辞》文“以类万物之情”。关于卦爻之义理，他们认为即寓于卦爻象之中。所谓“理藏于象，象历为数，易以睹闻传不睹闻”①。一卦之义理即隐于其象数之中，所谓“立卦生爻，倚数而理寓焉”②。又说：“费象即隐无象，费形即隐无形”③。所以“见器即见形，见形即见象，见象即见理”④。是说，卦爻画、卦爻象和卦爻之义三者是统一的，不容分割。所以又说：“一切是象数”，“一切是道理”⑤。“易合理象数为费隐一贯之书⑥”。“费隐一贯”说，本于程朱的“显微无间”说，但方氏则以象为统一的基础，即离开卦爻象和所取之物象，别无卦爻之义理，或者说，理即在象中。其解释《说卦》文中的乾为马，为天，为圆，为父等取象说时，认为乾类中的物象可以相通，就其相通说，可谓“无彼此”；但物象之间又有差别，就其分别说，可谓“彼彼此此”。就二者的关系说，无彼此即追随有彼此者，所谓“无彼此而随彼彼此此，此易之道也”。“无彼此”，指乾卦之义或德性，又称为“公性”；“彼彼此此”，指个别物象，又称为“独性”。“随”即依赖之义。方以智发挥说：“随物见形，藏通于质，任其分别，即是浑仑”。“浑仑”，即无彼此。“通”，指义理；质，指个别物象，有其特征。以上是说，乾卦之理即刚健之性，非独立存在，而是存于个别物象之中，即其祖父方大镇所说“公性寓于独性中”⑦。此种取象说，并不排斥或轻视义理，而是以象为理存在的基地，认为无象则无以见理，故称其易学为“观象之学”。此种“费隐一贯”说，就其逻辑思维说，以类概念的内

① 《时论·图象几表》
②⑤ 《时论·说卦》
③ 《时论·系辞提纲》
④ 《时论·系辞》
⑥ 《时论·系辞下》
⑦ 《时论·论》

涵和外延为涵蕴的关系，故其常用“蕴”，“藏”或“寓”等辞，表达此种关系。同程朱，特别是朱熹的“无间”说相比，其不同处是，作为内涵的义理，并非一种实体，存于作为外延的物象之中，用方以智的话说：“任其差别，即是浑仑”，即差别象自身就有无差别的公性，或者说，公性自身就有差别象，二者溶化为一体。此种“一贯”说，可以说是借助于辩证思维处理象和理的关系，或者以辩证的观点理解形式逻辑中的涵蕴关系，则大大超过了程朱的水平。因此，关于《周易》中“彰往知来”的推理形式，他们主张由象数而得其义理，再由义理而推知来事。此即方氏所说：“倚数穷理，即逆是顺”①。“逆”谓推测来事，“顺”谓考察往事。此种推理原则，置象数于第一位，即从个别事项中引出公理，再依公理推断众事，从而扬弃了程朱派从抽象原则出发的演绎推理的方式。这也是对程颐的“因象以明理”的新发展，是象数学派的一大突破。

方氏易学从其取象说出发，进一步讨论了形上学问题。他们认为一部《周易》，由象数构成，而义理即寓于象数之中。以此观察客观实在，则认为宇宙中一切事物皆有其象和数，包括虚空在内，从而提出“虚空皆象数”②这一命题。是说，宇宙间充满了各种象，有象即有数，没有虚空的世界。从自然界到人类社会皆是如此。如方以智所说：“总总之伦，无非阴阳之象。不知不能，蕴于知能”③。“不知不能”，指乾坤之义理；“知能”，指乾坤卦象和所取之物象；象有其特质，或为知，或为能。按此说法，天地万物之理即寓于其象数之中，此即“费象即隐无象，费形即隐无形”④。总之，宇宙中无脱离象数而存在的虚无世界，如玄学派倡导的贵无论；亦无脱离象数而存在的理世界，如

① 《时论·说卦》

② 《时论·凡例》

③④ 《时论·系辞提纲》

程朱派的理在事上说。此即方以智于《物理小识》所指责的“或舍物以言理，或托空以愚物，学术日裂，物习日变，弁髦礼乐，灭弃图书，有其不坏其心者，但闇与道合而已”①。“灭弃图书”，指废弃象数。又说：“为物不二之至理，隐不可见，质皆气也。征其端几，不离象数。彼扫器言道者，离费穷隐者，偏权也”②。“至理”指宇宙中的根本原理。是说，至理虽无形象可见，但隐于万物气质之中，其变化之开端，通过象数表现出来。因而离开象数，不能了解气质变化的过程，也就不能认识万物之至理。而玄学和理学讲的形而上的道，则脱离物象，乃片面的看法。在方氏看来，象数世界属于见闻的领域，即形而下的器世界，其自身即蕴藏着形而上的道，故不能脱离形而下而追求形而上的世界。

据此，他们又提出“先天即在后天中”这一命题。认为邵雍提出的伏羲先天八卦即存于文王后天八卦的图式中，先天图式主对待，为体；后天图式主流行，为用；而体即在用中，二者不可分离。③此说强调先后天相互涵蕴，认为离后天之用，别无先天之体。依此，方氏在哲学上辩论了先后天的问题。就先后天的哲学意义说，方氏或以本原的东西为先天，派生的东西为后天；或以自然赋与的即本性的东西为先天，以后来形成的东西为后天；或以内在的本质为先天，其外部的表现为后天；或以本来就有的为先天，人为的东西为后天；或以经验以外者为先天，以经验为后天；或指无形象的道理为先天，以有形有象者为后天。但无论哪种涵义，他们认为，作为先天的东西即在后天之中，先天不脱离后天孤立存在。如方大镇说：“万即一也，必曰一统万，必曰不住一，必曰就在万之一以理其万者，何也？先天后天只有一

① 《时论·总论》

② 《时论·象数理气征几论》

③ 《时论·图像几表》

用，用必不离事物……此费即隐之道体也”①。万指万象，一指万象的根源。但此一即在万象之中，此即“必曰不住一”。万象为费，一为隐，但隐作为道体，即在万象中。因为先天和后天，终归于时用，而时用又不脱离具体的事物。此是以本原的东西为先天，派生的东西为后天，而本原即在派生之中。又方以智的老师王宣说：“先天无可说，声臭即后天。有易而后天即先天矣”②。此是说，先天作为天之所以然，无声无臭，故不可说，人们可以察觉的是有声有臭的后天。《周易》以其象数表达后天之声臭，而无声无臭者即在此后天之中。此即“后天即先天”。方以智解释说：“时行故生物，天果何以为天乎？时而已矣”。③是说，先天作为化生万物之道，即在于后天的四时运行之中。他认为此即孔子所说：“天何言哉！四时行焉，万物生焉”。此是以运动变化的规律为先天，运动变化的形迹为后天，而运动的规律即在运动的形式之中。方孔炤说：“先天不能不后天，纯不能不杂居”。又说：“知杂之即纯，而又知杂中之纯焉，又知纯在杂中之善不善焉，皆以知为简之善知之也”。④纯指乾坤两卦之德性，杂指六子卦象刚柔相间。前者为先天，后者为后天。乾坤之德即寓于六子卦中，此即“先天不能不后天”。是说，纯与杂，相互涵蕴，杂中有纯，纯中有杂，纯又因杂而呈现差异。他举例说，纯如同水，置于盂中，一般的情况下，其味为甘，遇寒则凝为冰，加温则热，其味因洁污而不同，但皆弥满此盂之中。此以水的性质和味道为先天，以其所处的具体情况和形态为后天，因而水味总具有某种味道或形态，此即“纯在杂中”，“先天不能不后天”。此是以本质的东西为先天，其现象为后天，论

① 《时论·说卦》
② 《时论·坤》
③ 《时论·乾》
④ 《时论·系辞》

证本质不能脱离现象独立存在。又方以智说："先天为一，今时为多，舍多无一，舍今时安有先天耶？"① 此是对无妄和大畜两卦的解释。大畜卦居于无妄卦之后。方氏以无妄为先天的境地，以大畜为后天的境界。就自然界说，无妄表示春雷发声乃万物生长的动力，此为一；大畜表示万物生长的过程和人类养育万物的活动，此为多。就人的道德修养说，无妄表示诚的境界，大畜表示后天的学习，二者亦是一多关系。但脱离后天畜养之象，别无先天之一。"舍多无一"，意味着先天依赖于后天。因此，方氏又说："一部易皆为善动前用，止有后天，并无先天"。② "善动前用"，是说，主运动变化，以前民用，此为后天的境地。先天之体只存于后天之用中，此即"止有后天，并无先天"。关于体用关系，方大镇说："易贵时用，用即是体"③。方孔炤说："即用是体，莫易简于物宜典礼矣"④。方以智说："君子悟不住之一，故舍体而言用"⑤。他们主张舍用无体，以此论证先天依赖于后天。此亦是对程朱和邵雍的体用观的改造，将离体无用转化为离用无体。此是方氏易学哲学的一大创见。此种转化，表现了两种形上学思维路线的对立。所以方孔炤说："后天之学固后天，先天之学亦后天也。止尽后天，即是先天。无先无后，无容辞矣"⑥。总之，方氏不承认有脱离后天的先天之学。按方氏自己的解释，先天的东西，无形无象，属于经验以上的领域，总称为形而上；后天的东西，有形象可寻，具有象和数的特征，总称为形而下。所以先后天之辩，即形上形下之辩。借用欧洲哲学的术语说，方氏说的"先天之学"，即形上学，即后物理学。"后天之学"，即物理之学。方氏并不否认先天的东西，不否认

① 《时论·大畜》
② 《时论·坤》
③ 《时论·蹇》
④⑤⑥ 《时论·系辞下》

探讨形上学的原则，不同于欧洲近代的实证主义，但其断言形上的东西不在人伦物理即后天之上，离开物理之学即后天之学，别无形上学。此即“止尽后天，即是先天”。方氏此说，从素朴的唯物主义实在论出发，即以有形有象的个别存在物为客观存在的实体，讨论形上学问题，从而打击了各种类型的唯心主义本体论，此是方氏易学哲学的一大贡献，也是其易学中取象说的逻辑思维在哲学上取得的积极成果。

方氏依其“先在后中”的原则，进一步辩论了理气关系问题。他们继承象学派的传统，以阴阳二气解释易学中的奇偶之画和阴阳之象的来源。气分为阴阳，无形而有象，属于象数世界，即形下领域。但气又不同于个别事物，因为一切各体事物，包括虚空在内，都由气所构成。此即方孔炤所说：“两间皆气也。所以为气者，且置勿论。论其质测，气贯实用而充虚廓”①。“所以为气者”，指气之理。他说：“充两间之虚，贯两间之实，皆气也。所以为气者，不得已而理之，则御气者理也”②。此是对周敦颐《太极图说》的理解。又说：“其所以为气者，於穆其中，故曰太极。所以者即在气中”③。其以太极为理，认为此理即在气中，是取朱熹义，但又不同于朱熹。朱熹以理气为二物，即两个实体，但不可分离，如人骑马一样，气乃理之载体。而方氏所说的理在气中，是说理作为气之所以然，渗透在气中。故以“於穆”一辞表达之。“於穆”本于《诗经》，谓天深远而不已。理“於穆”于气中，谓渗透于气中。他又解释说：“盈两间皆气，气凝诸形，而所以者亦弥之”④。“弥之”，即充满之意，谓理充满于气中。有时用“泯”字表示之，所谓“泯气者，

① 《时论·两间质约》
② 《时论·图象几表》
③ 《时论·说卦》
④ 《时论·系辞上》

理也”①。“泯”谓浸没，亦渗透之义。他举例说，气如同水，理如甘味，有水即有甘味，味充满水中，称水为甘，是教人知其味。如果以气之所以然为太极之理，此理即充满气中。他说：“甘在水中，无适非甘，非若太极指点也，不得已而指其极在太中，在人会通耳”。②是说，理气相互渗透，如同一瓶之水，处处皆有甘味。画太极之象，为⊙，其中心标出一点，表示理在气中，但只是一种表法，不得已而画之，其实，此中心一点，充满全图之象中。总之，方氏认为，理气关系，如形上和形下的关系一样，乃逻辑上的涵蕴关系，而理作为气之所以然，并非以实体的品格存于气中，如朱熹所说：“不离乎阴阳”，又“不倚乎阴阳”。方氏并不否认理对气的统摄作用，但他们认为，理气融为一体，理并非一物，而是溶解于气中。此种观点，实际上主张无气则无理，置气于第一位，从而扬弃了朱熹的理为气本说。

因此，关于太极与阴阳以及天地万物的关系，方氏同样主张太极作为宇宙的本体，即渗透于万象之中，从而提出“无极即在有极之中”的命题。关于太极同万象的关系，方氏提出三极说，即无极、有极和太极。无极，指卦爻象和万象之所以然，无形无象，此是取朱熹义。有极，指卦爻象和万象，有其规定性，故称有极。太极，指万象之所以然，既非落于无象，亦非落于有象，既不偏于无，也不偏于有，乃有无之统一体。方孔炤说：“不得不形之卦画，号曰有极。而推其未始有形，号曰无极。因贯一不落有无者，号曰太极”。③是说，太极作为万象的本体，就其为万象之所以然说，为无极；就其展开为万象说，又为有极，太极具有无极和有极两方面，而不容分割。他以微显和隐费表述这一不可分割的关系。他说：“微之显者，常无常有；费而隐者，即有即无”④。他以微隐释无极，以显费释有极，认为作为万象之

①②③④ 《时论·图象几表》

本体，一方面显现为万象，一方面又隐于万象之内，此即是太极。如果，以无极为体，以有极为用，体表现为用，而又寓于用中，此种体用合一之本体，即是太极。方氏的太极观，来于程朱的“显微无间”说，但又不同于程朱。其将“无间”或“一原”理解为相互渗透，不以太极为自存的实体，先于万物而有，而以太极依赖万象而存在。此即他所说：“于是决之曰不落有无之太极，即在无极有极中，而无极即在有极中”①又说：“知至体大用在质体质用中乎！则不落而并不落其不落矣”②。”“至体大用”，指太极；“质体质用”，指万象。“不落”谓太极不落于有无。“不落其不落”，谓太极非独立自存的实体。按此说法，太极和万象，本体和现象，乃逻辑上的涵蕴关系，本体自身即涵蕴差别之象。此即方氏所说：“故深表两间之所以然曰太极，而太极之所以然，原自历然”③方氏还将太极和万象的关系，概括为大一和大二的关系。太极乃万象的本原，故称大一，万象始于阴阳二象，故称大二。方以智解释说：“十六卦互相摄入，万理具备，谓之大二，其弥之者谓之大一。然舍大二，岂有大一哉！”④十六卦，指先后天八卦之合，无非阴阳二爻相互交错，故称大二。太极之一即充满其中，所以离大二，别无大一。此种观点，方氏又称之为“大二即大一”⑤。按朱熹曾以“一而二，二而一”说明本体同万象的关系。方氏此命题也是对朱说一种改造。以此观点解释客观世界，方氏则认为，离开天地万物则无太极，如方大镇所说：“舍天地人伦，无太极”⑥。此即方以智于《通雅》中所说：“既知全树全仁矣，不必避树而求仁也。”“仁”，谓核仁，就文章说，比喻义理；就哲学说，比喻形上之

①③ 《时论·图象几表》

② 《时论·图象几表序》

④⑥ 《时论·说卦》

⑤ 《时论·系辞上》

道或太极。“树”，有枝叶，就文章说，比喻言辞；就哲学说，比喻万象。是说，核仁乃全树之根源，但发育为全树，其功能并未消失，即存于全树之中，所以不能离树而求仁。

可以看出，方氏家学的太极观即本体论，以本体和现象融为一体，断言离现象别无本体，不仅反对了时间在先说，也扬弃了朱熹的逻辑在先说，在本体论上作出了重大贡献。正因为如此，他们又改造了程朱的格物穷理说，提出“即费求隐”说。如方孔炤所说：“道在法中，以费知隐”①。“法”谓表法，指对现象界秩序的表述。方以智说：“即费是隐，故即象数而知无象数者不差也”②。“无象数者”指盈虚之理。其《物理小识》中又说：“通观天地，天地一物也。推而至于不可知，转以可知者摄之，以费知隐，重玄一实，是物物神神之深几也”③。“不可知”，指事物之理，尚未可知；“可知者”，指有形之物；重玄一实”，语本《老子》“玄之又玄”，“一实”，谓一切玄奥皆出于实物；“物物神神”，谓就有形之物求其神妙之理。这样方能极深研几，认识和掌握事物变化的苗头和规律。他们力主通过现象认识本体，即依据现象，认识事物的本性和规律，从而为古代的自然科学方法论提供了哲学基础。

总之，方氏的形上学所以取得重大的成果，就其易学说，基于取象说；就其逻辑思维说，以类概念的内涵和外延为辩证的统一体。认为一般与特殊或个别，二者相互渗透，一般的东西总是同特殊的东西融合在一起，一般的东西自身具有多样性，一般总是特殊中的一般，没有脱离特殊而存在的抽象的一般。这就从程朱派的形式逻辑的思维方式中摆脱出来，同时又吸收了程朱易学哲学中形式逻辑思维的积极因素，比较正确地解决了王弼以来提

① 《时论·系辞上》

② 《时论·益》

③ 《物理小识·自序》

出的形上学和本体论的问题。由于他们以太极为理气统一体，一方面扬弃了朱熹的理为太极说，一方面又发展了张载以来的气为太极说，成为宋明哲学中唯物主义本体论的代表之一，对王夫之的哲学起了深刻的影响。如果说，本体论所讨论的问题是从事物存在的角度探讨世界的统一性，方氏父子则从易学中的象数之学出发，唯物主义地回答了这一问题。其理论思维的形式和内容，都具有中国的特色，成为人类认识史上的奇葩。如果说，西方的形上学和本体论的传统始于柏拉图和亚里斯多德，到中世纪演变为老实在论，到近代发展为新实在论，就其逻辑思维路线说，始终停留在形式逻辑思维水平上。近代的黑格尔第一次向形式逻辑思维方式提出挑战，但由于从绝对理念出发，在本体论上仍陷入了唯心论。与方氏同时的斯宾诺莎，以泛神论的观点，讲本体论的问题，以神具有无限多样性的属性，解释本体和现象的关系，强调“一切存在的东西都存于神之内”，但他没有提出和论证神只能存于一切存在的东西之中。就此而言，方氏父子和其后的王夫之的本体论，既没有走向欧洲的实在论和黑格尔的理念论，也没有倒向泛神论。这又是中国传统哲学的一大骄傲。

就方氏父子和王夫之易学哲学提供的材料看，有一个问题是值得讨论的，即关于形上学（metaphysics）问题。有一种说法，唯物主义者应当否认形上学的传统。此说，西方的实证主义者最为突出，认为本体超经验，不可理解，形上学问题乃无稽之谈。此关系到如何理解形上学。如果以形上学为脱离现象而研究本体，此种思维路线是应当否定的。如果，以形上学为研究世界的本质及其规律的哲学，则不容否定。否认此种形上学，也就否定了科学。科学的任务是探讨事物的本质和规律。本质和规律无形无象，属于形而上的领域。人们常说：世界统一于物质性。物质性不等于个别物体，非个别存在物，亦非独立自存的实体。研究世界统一于物质性的问题，即是形上学问题。西方的形上学问

题，因受柏拉图理念论的影响，唯心主义本体论较为流行，从而遭到唯物主义者和实证主义者的非难。可是，中国的形上学传统，开辟了一条唯物主义路线，如方氏父子和王夫之的本体论，并且同物理的研究结合起来。形上学虽不是后物理学，但存于物理学之中。此种形上学成为一切科学的理论基础，是值得继承和发扬的。

《周易》及其儒家化的过程

李耀仙

本文之以“《周易》及其儒家化的过程”命题，并不是要把《周易》的儒家化作为《易》发展史上的“正宗”，凡在《易》学范围中，与儒家化平行发展的，或后来渗入儒家化进程中的非儒家化的思想内容都斥为“别传”；而是要对《周易》的儒家化寻求共识，并在此基础上指出《周易》有它前儒家化时期的思想内容，有它与儒家化平行发展的思想内容，有它在儒家化进程中渗入非儒家化的思想内容，甚至还有它在此进程中的非儒家化因素最后亦融合于儒家化的思想内容。笔者要作这项工作的目的，在于澄清《易》学发展史上因上述问题纠缠不清而产生的混乱思想，为我们正确评估《周易》在中国文化发展的作用和地位扫除障碍。

（一）

如果肯定《易经》卦爻辞是西周前期人的写作，把它的辑本出现的年代断为中、晚期是不成问题的。但关于《易传》中《彖辞》、《象辞》的写作确定在什么时候？尽管一般学者都趋向于把它们的出现断在孔子以后，至早是战国初年的作品，则还可以商榷。这种倾向可能是受了以下几种看法的影响：第一种看法是传统的看法，即认为《十翼》为孔子所作（最早见于《易纬·乾凿度》），前人怀疑的很多，因此它的影响逐渐在消减。第二

种看法是由来已久的误会，即误解了《史记·孔子世家》中“孔子晚而好《易》”下“序彖系象说卦文言”一句话（把它解为“序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”），这一古老的误解至今影响还较大。第三种看法是近人的看法，即把《象辞》中的内容看成“儒法两家思想”的混合物（见高亨《周易大传今注》），这一看法持说新颖，颇受到一些人的欢迎。

上述第一种看法，有前人著论，影响已小，可不用管了，二、三两种看法尚需费点笔墨来揭发其误。先说第二种看法之所以是错的，在于这种误解带来了若干困难：其一是“序”怎能训为“作”？其二是“系”字若解为《系辞》，怎能把它的次序排在《象》之前？其三是“说卦”若解为《说卦》，无论就它成篇时间或全篇内容，难与孔子联系起来。笔者采纳近人把这句话读若“序《彖》系《象》，说卦文言”（见蒋伯潜《十三经概论·易经概论》），因这一读法不仅把那些困难都消除了，还明白说出《彖》、《象》成篇在孔子之前。再说第三种看法之所以是错的，在于它错断《象辞》是儒法两家思想的混合物。它所说的《象辞》是指的《大象》。综观《大象》的政治伦理思想，是说王后、大人君子以明德、崇德、顺德、修德、居德、育德、奢德为务，在言主张行正，“非礼勿履”，正是体现周礼的精神。它虽在论《噬嗑》之象时说过“先王以明罚敕法”，能凭这句话就可作为法家思想的依据吗？难道在法家未出现以前的先秦文献尚无“罚”和“法”的字目吗？它在论《丰》之象时说过“君子以折狱致刑”，论《旅》之象时说过“君子以明慎用刑”，都不类法家所提倡的“严刑”，倒和《尚书》所讲的“折民惟刑”、“明德慎行”的思想相一致的。因此，持此看法来作为《象辞》不是《左传》昭公二年“韩宣子来聘”所见到的《易象》的理由是不能成立的。

笔者拟在本节里面简括陈述《彖辞》、《象辞》在《易》学

发展史上所作出的贡献，和它们怎样为《周易》的儒家化起着先导的作用。

《彖辞》、《象辞》是鲁国人的著作，成篇于春秋时代中期。韩宣子于鲁昭公二年在鲁国见到的《易象》，即《彖》、《象》二辞，因为它们都是用象来说《易》的，都能体现周礼的精神，并藉此可“知周公之德与周之所以王”。

《彖辞》兼说卦象、卦名、卦义，有时亦涉及爻象，在其释辞中间或流露出对西周开国者的赞美思想。它成篇略早于《象辞》。《象辞》分《大象》、《小象》；《大象》专明卦象，其释卦象较《彖辞》更为全面，富有系统性，并有意识地通过观象修德行事的联想作用来宣扬西周王朝开国时期的德治、礼治思想。《小象》兼明爻象、爻辞，无多新义。以下分述《彖辞》和《大象》的思想内容特点及其贡献作用。

首先说《彖辞》中“时”概念的含义。所谓“时”，就是指的一卦之“时”。《彖辞》作者认为《易》的六十四卦可以包括宇宙间一切事物变化的现象，每一个卦不过是这个整体中的一个横切面的片段的现象，他便把这个片段的现象称之为“时”。一个“卦时”有它存在的特定的据点，又有它流动的普遍的特性，所以《彖辞》既讲“时成”（《乾·彖》：“六位时成”），又说“时变”（《贲·彖》：“观乎天文，以察时变”）。一个“卦时”有它本身所具有的理论的意义，又有可由人开发的实用的价值，所以《彖辞》对一个卦的“时义”或“时用”都同样加以赞扬（《彖辞》中赞美一卦之“时义大矣哉”的计有五处，分别见于《豫》、《随》、《遁》、《蹇》、《旅》五卦《彖辞》；赞美一卦之“时用大矣哉”的计有三处，分别见于《坎》、《睽》《蹇》三卦《彖辞》；赞美一卦之“时大矣哉”的计有四处，当是兼美其“义”、“用”，分别见于《颐》、《巽》、《解》、《革》四卦《彖辞》；另有赞美“说〔悦也，指《兑》卦〕之大”

一次。（“说”字下疑脱一“时”字）。面对一个“卦时”的来临，人只有顺“时”而动（《豫·彖》：“圣人以顺动”），“与时偕行”（见《遁》、《损》、《益》诸卦《彖辞》），或“与时消息”（见《丰·彖》），才能得休免咎。有的“卦时”全部过程均吉，就可“时乘六龙以御天”（见《乾·彖》），有的“卦时”仅其中一部分得吉，如“以亨行时中”（见《蒙·彖》）。《彖辞》中“时”这个概念的含义大约只有这些了。

其次说《彖辞》中“位”概念的含义。所谓“位”，就是指一卦中每个爻的位置。《易经》的占筮系统是由六十四卦组成，每一卦则由六爻组成，爻又按性质分为刚柔两种（这是由《彖辞》提出的，后世改称阴阳二爻）。一卦中的六爻也是流动的，它们是循着由下而上的方向流动的；但每一爻也有它的一定的据点，也就是“爻位”。“爻位”是就爻的相对静止一面来规定的，但说“爻位”时，不要忘记爻的绝对运动的一面，即爻动的一面。一卦六爻就有六个爻位，每个爻位都和它上下的爻位有秘切的联系，因此在说某一“爻位”时，也不要忘记它和邻近诸爻的关系。“爻位”有所谓“当位”、“得中”、“居尊”。大体言之，刚爻（——）得初、三、五各位为“当位”，柔爻（- -）。得二、四、上各位为“当位”。一爻居一卦体的上、下卦之中（指二、五爻）为“得中”。一爻居初、二两位为地位，位最卑；居三、四两位为人位，处中；居五、上两位为天位，位最尊。刚爻中的九五爻，既当位，又得中，复居尊，成为最佳的爻象，喻刚健有为、得势方隆的人君，天下得以兴旺；柔爻中的六二爻，当位得中而居卑，亦是得佳的爻象，喻柔顺易治，正居下位的臣民，邦国赖以安宁。爻位与爻位之间的关系，有所谓“刚柔相应”。“刚柔相应”有两种情况：一是刚柔二爻居中、得位与其上下的柔爻或刚爻的相应，如《比·彖》的“刚中”，“上下应之”；《小畜·彖》的“柔得位而上下应之”。二是刚柔二

爻居中的互为相应，如《恒·彖》的“刚柔相应”，《遁·彖》的“刚当位而应”，《睽·彖》的“柔进而上行，得中而应乎刚”。“刚柔相应”当然是属于好的爻象。《彖辞》除说“爻位”外，还说“爻动”。“爻动”是循着由下而上的次序而动的，称为“天行”（《复·彖》：“七日来复，天行也”，《蛊·彖》：“终则有始，天行也”）。“爻动”有所谓“往”、“来”，下三爻之上行为“来”，上三爻之上行为“往”。爻分刚柔，既有“往来”，也就有“消长”，要不是刚消柔长，就是柔消刚长，没有第三种的可能出现。我们可从《复》、《临》、《泰》、《大壮》、《乾》六卦《彖辞》来看刚长柔消的情况：刚爻在初位，柔爻居以上五位，是刚始见，《复·彖》称为“刚返”。刚爻得初、二两位，柔爻居以上四位，为刚势渐长，《临·彖》称为“刚浸而长也”。刚爻得初、二、三位，柔爻居以上三位，为刚柔消长之势相若，《泰·彖》称为“君子道长，小人道消也”刚爻进得初至四位，柔爻退守五、上二位，为刚势大壮，《大壮·彖》称为刚以动，故壮”。刚爻进得初至五位，柔爻退守上位，为刚动有全取柔位而居之势，《夬·彖》称为“刚决柔”。至六爻皆刚，刚爻全居六位，《乾·彖》便说“六位时成，时乘六龙以御天”了。柔长刚消情况亦然，恕不赘述了。由一个卦体的爻动来看，它的由初至上，也就是它的由始至终。但各个卦体所形成的“卦时”是紧密相连的，一个“卦时”的“爻动”告终，则是另一个“卦时”的“爻动”方始，这样就构成了六十四个“卦时”的大循环来包罗宇宙间一切事物的变化现象。《彖辞》既说“卦时”，又说“爻位”、“爻动”，已表明了这个道理。

《大象》思想内容的第一个特点是：讲卦象最全面，有一个完备的系统。把它和《彖辞》相比，《彖辞》虽说卦象，但不是对每一个卦体都讲它的卦象，有时只讲它的卦德（卦象与卦德之

分，前面已经提到，常人都把卦德属之卦象，是因《彖辞》、《说卦》就是把二者混在一块的，但《大象》却有严格的分辨）如《讼·彖》："上刚下险，险而健"，"险"、"健"均为卦德。有时卦象卦德相杂，如《蒙·彖》："山下有险"，"山"为卦象，"险"为卦德。有时卦德、卦象都不讲，只讲爻象，如《小畜·彖》仅说"柔得位而上下应之"。《大象》则不然，从《乾》卦的"天行健"说到《未济》卦的"火行水上"，逐卦说其卦象，所以是最全面，构成了完备的系统。

《大象》思想的第二个特点是它的"观象修德"和"观象行事"。所谓"观象"，就是观察卦象，观察由一种自然物的迭现或两种自然物的相互关系所显示的卦象，前者如《坎》的卦象为"水洊（训再）至"，《离》的卦象为"明两作"；后者如《剥》的卦象为"山附于地"，《复》的卦象为"雷在地中"。一个统治者（先王、后、上、大人、君子）由观察卦象所得的启发，而使他从事道德上的修养，就是"观象修德"，如《乾·象》的"天行健，君子以自强不息"，《乾·象》的"地势坤，君子以厚德载物"是也。或使他在政治、经济、科技方面有所作为，就是"观象行事"，如《比·象》的"地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯"，就是在政治建设方面的作为；《谦·象》的"地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施"，就是在经济分配方面的作为；《泰·象》的"天地交，泰。后以财（训裁）成天地之道，辅相天地之宜，以左右民"，就是在科技发明方面的作为；它们都通属于"观象行事"。一个英明的统治者由"观象"而引起他的"修德"、"行事"；这种可能性不大，主要是出于《大象》作者的设想，但是这种设想的思维方式也有值得探讨的必要。从《大象》的内容来看，"观象"是"观"自然界的事，"修德"却是"修"人世间的"德"，"行事"也是"行"人世间的"事"。而由观察自然界所引导出来的人世间的事

（包括“修德”、“行事”二者），则是靠人的联想作用。这种联想之成为可能，必先假定自然和社会遵循一个共同的原理，即“天人同德”的原理。《大象》说卦象就是具有这样的思想。这种联想的目的是要把自然界的事物作为创例来引导出人间的事物，只要在自然界出现了合乎卦象的某种类型的事，在人世间也要求作出一件与之相应的事，与天地共同化育万物，这就体现了人的主体意识。《大象》中所讲的先王、今后、大人、君子就体现了这种意识。这种联想在“观象”时所看到的自然界的事，是已成的事；所想到的人世间的事，是未成的事。这个未成的事全由这种联想把它构成图样，变成事实，这就体现了人的开拓性和创造性。《大象》就是凭藉它来开拓人世间的新领域，创造人世间的新事物，人世间的许多“盛德”、“大业”就相继涌现出来了。这种联想所引导出来的人世间的事，不是一般毫无意义的事，也不是那种消极性破坏性的事，而是一些富于积极性、建设性的事，一些可由价值观点来统率的事。《大象》中的“天行健，君子以自强不息”的上进精神，“地势坤，君子以厚德载物”的宽容态度，“云雷，屯。君子以经纶”的以天下为己任的责任感，“地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施”的要求经济平等的思想，“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”的“天人互补”、“天人共荣”的观点，都是很有价值的，很富有生命力的，成为中国文化的优良传统的一部分。又这种联想在自然界的事物和人世间的事物之间，设置了一个中介物，就是卦象。卦象不过是一种符号，符号本身是无意义的，但若赋予它以一定的意义，在能者手中，可以构成一个包罗宇宙间一切事物现象的世界图式。《大象》的作者就是这样一个能者。当然，《大象》的由“观象”而“修德”、“行事”的联想作用，还是靠一种类比推理的思想方法，它在《同人·象》就说过：“君子以类族辨物”。类推的思想方法是不精确的，往往

只见两种事物之貌同而遗其实异。不过《大象》在类推中善于运用“以同而异”（见《睽·象》）。它的由“观象”而“修德”、“行事”，不在求后者与前者之尽同，而在求后者藉与前者有相同之处，能够出于自己的主体意识，按照自己的价值观点，从卦象得到启示，把它这个新事物创造出来。

《大象》思想的第三个特点是它体现了周礼的精神。《大象》全篇所说的“修德”、“行事”，不外是君子个人的道德修养和先王、今后、大人、君子在德治、礼治上的设施。君子个人的道德修养，是为他从事的德治工作服务的。而德治与礼治互为表里：德治是礼治的内在实质，礼治是德治的外在表现。君子个人的道德修养可说是经历着一个由“明德”、“崇德”、“顺德”、“修德”、“居德”、“育德”而至“畜德”的过程（《大象》还谈到什么“俭德”、“常德行”、“懿文德”、“议德行”等等，差不多均可纳入这个过程中）。而这些开明的统治者在德治上的设施，可从《大象》讲的“容民畜众”（见《师·象》）、“观民设教”（见《观·象》）、“振民育德”（见《蛊·象》）、“劳民劝相”（见《井·象》）等体现出来。礼治上的设施实际上也就是德治上的“观民设教”、“振民育德”的具体内容，可从《大象》讲的“辨上下通民志”（《履·象》）、“作乐崇德”（见《豫·象》）、“非礼勿履”（见《大壮·象》）等体现出来。《大象》讲的德治、礼治是以西周开国时期的德治、礼治为基础而加以美化的，因此，我们可以说它是体现了周礼的精神。而周礼又是周公制订的，因此，我们还可以说它是周公之德的具体表现。近世学人找出它讲过一个“罚”字，一个“法”字，两个“刑”字，三个“狱”字，就说它有法家思想，真是皮相之谈。前面已指明它讲“折狱致刑”和“明慎用刑”源出《尚书》；现在还可指出它虽一面提出“折狱致刑”，另一面却又说“议狱缓死”（见《中孚·象》），甚至述说“无敢断

狱”（（见《贲·象》），那能让人嗅到一点法家思想的气味！

《彖辞》、《大象》除了在对《易经》预测性、涵摄性、变通性的三特性有所发挥外，《彖辞》还在说“卦时”、“爻位”和“爻动”等方面，《大象》还在“观象修德”和“观象行事方面，为《易》学的发展继续作出贡献；特别是在它们的文辞中，有意识或无意识地说明了“周之所以王”，陈述了西周德治、礼治制度的创立及其孕育下的开明统治者的德行，和赞美了“周公之德”，给儒家创始人孔子以深刻的影响，这就是孔子之所以要“晚而喜《易》，序《彖》系《象》，说卦文言。读《易》，韦编三绝”，把《易》列为六艺之一和孔门弟子之所以要把《易》予以儒家化的由来。

（二）

在本文前面曾经说到《彖辞》、《象辞》（即《易象》）给予孔子以深刻的影响，但这不过是促使孔子“晚而喜《易》”的一个动因；而孔子在“读《易》韦编三绝”中，还要从它那里找到更多的宝藏。不说别的，让我们先读一读《论语》记载孔子说《易》的两则语录：一则从南人“人而无恒，不可以作巫医”的成语谈到《易经·恒·九三》“不恒其德，或承之羞”的爻辞，末了还附上一句“不占而已矣”的个人学《易》的见解（见《论语·子路》）；一则从自己“五十以学《易》”谈到“可以无大过矣”的预期结果（见《论语·述而》）。这两则语录表明了孔子学《易》的态度：既注重对它的理论探讨，又注重把它作为自己行动的指导方针，后来成了儒家学派发展《易》学的方向（《系辞》把这两点概括为“《易》有圣人之道四焉”中的前两项“以言者尚其辞”和“以动者尚其变”，又把它们升华到圣人治《易》务在“极深”和“研几”的两项重要原则），就远远超

过了前述他受《彖辞》、《象辞》影响的范围。

现在我们再回到如何理解《史记·孔子世家》中的“孔子晚而喜《易》，序《彖》系《象》，说卦文言”一段话的问题，照笔者看来，这段话实际上是反映了自孔子决定儒家学派对《易》学研究的发展方向后，由商瞿为首的孔门弟子循着这个方向而做《周易》儒家化工作的重要的记载。后来的人把他们做出的成果称为《易大传》（太史公第一个如此说），其成果的内容就是“序《彖》系《象》，说卦文言”。《易大传》是否就是《系辞》？笔者认为《易大传》中有今存《系辞》中的大部分，但它不能和今存的《系辞》划一等号（郑樵《六经奥论》就把二者等同起来了）。《彖辞》、《象辞》原名《易象》，自孔门弟子对它们进行整理，予以解释后，才有所谓“序《彖》系《象》”之说。《易大传》本来包括“序《彖》系《象》、说卦、文言”四个方面的内容。后来的人把有关前三个内容汇集起来，称为《系辞》，而把专说《乾》、《坤》二卦的内容独立出来，称为《文言》。其实《文言》不过是就《系辞》中的“乾坤，其《易》之门邪”的观点来发挥的，对《系辞》没有排斥性，又《系辞》之言何尝无“文”，只是《文言》赞《乾》、《坤》二卦之“言”其“文”特多耳。

今存《系辞》和早期《系辞》的内容并不一致。据近时发掘长沙马王堆汉墓所得的《帛书系辞》来看，比今存《系辞》少了三段话，值得注意的是少了“大衍之数五十”至“其知神之所为乎”的一段话（这几段话被编入题名为《要》的《易传》中），相反地，又多了“昔者圣人之作《易》也”至“是故《易》，逆数也”一大段话（这一大段话见今本《说卦》篇首）。《帛书系辞》比今本《系辞》有所损益说明了一个什么问题呢？笔者认为：《易大传》是《周易》儒家化的产物，《系辞》为其重要组成部分，它以“极深”、“研几”为务，因此，它没有必要记载

《易》的占筮之数的问题，《帛书系辞》缺“大衍之数五十”一段是可以理解的；至于《说卦》专说卦象，是一部战国以来的术士们编制的一部提供占筮者取象之用的辞书，不是儒家学派的著作，后来这些术士们为了争立《易》学博士，就从《系辞》中摘录数段，作为篇首之言，标榜它也是儒家化的著作，时经几代，就无人能分辨出来了。

孔子早年从《诗》、《书》、《礼》、《乐》的薰陶中，受到了西周人的人文主义和实践理性精神的影响，由于他的出身环境（“吾少也贱”）和勤奋学习（“学而时习之”）的结果，使他对许多问题的看法超过了西周人的水平。如他对宗教的看法，不限于作政治的解释（西周人的“天命”论有此倾向），还给予以伦理、艺术的解释（他对祭祀的看法最能体现出来）；又如他对政治伦理一元化的看法，不主张伦理为政治服务（西周人的道德修养是为其推行德治服务的），而主张伦理应统率政治（他主张“修己”，是伦理问题；到“修己以安人”，始进入政治问题）。《易》这部占筮之书最初未引起他的注意，还是首先和《易象》的接触中，才使他发现到这部书中蕴含着很多西周人的智慧，从而使他的人文主义思想发展到对“性与天道”的探讨；他的实践理性精神发展到更多注意个人用舍行藏的操守和契机。上述《论语》言《易》二则，就体现出他对《易》的学习，是采取不占而善玩其辞、处事而善观其变的态度。《易大传》中的《系辞》、《文言》，就是本着孔子这个态度、循着孔子这个方向发展的。

下面分别叙述《系辞》、《文言》如何体现儒家思想。《文言》字少义约，《系辞》字多义丰；《文言》专明《乾》、《坤》二卦之义，《系辞》综论各卦之义。我们按由简而繁、由具体而抽象的原则，就先述《文言》。

《文言》用儒家观点来解说《乾》、《坤》二卦卦爻辞的内

容表现在以下几点：（一）把《乾》、《坤》二卦卦爻辞的内容彻底予以伦理化。《乾》、《坤》二卦的卦爻辞本为就问事者而占得的答语，不全属伦理范围的事，可是《文言》作者有意识地把它们都一一予以伦理化了。譬如《乾》卦卦辞"乾：元亨，利贞。"本为说该卦占得者都会"首吉（作第一件事就亨通），利问（对所问事都有利）"，全是占卜术语，与伦理道德有何相干？可是《文言》的作者把它解为君子的"四德"，说："元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：'乾：元、亨、利、贞'。（在"君子行此四德者"上解词，最早见《左传》襄公九年穆姜解《隋》卦卦辞），经他一解释，就成了伦理范围的事了。

（二）把《乾》、《坤》二卦六爻的爻辞都看成是贤者用舍行藏过程中的各种契机及其应具的操守，这在《乾·文言》中最能体现出来。《乾·文言》中的"'潜龙勿用'下至乾元'用九'天下治也"一段，就可说是《乾》卦六爻所示贤者用舍行藏的契机；又其假托孔子对各爻爻辞含义的答问一段和"君子以成德为行"至"其唯圣人乎"一段都可说是《乾》六爻爻辞所示贤人在各个契机下的操守及其所起的作用。《乾·文言》在后者赞辞中所具的含义和所用的词句，有许多都作为我国民族文化的宝贵财富流传下来。

（三）把《乾》、《坤》二卦的卦、爻辞都看成是天道运行规律的部分显示，这在《乾·文言》中最能体现出来。《乾·文言》说："'潜龙勿用'，阳气潜藏；'见龙在田'，天下文明；'终日乾乾'，与时偕行；'或跃于渊'，乾道乃革；'飞龙在天'，乃位乎天德；'亢龙有悔'，与时偕极；乾元'用九'，乃见天则。"这段话就是《乾》卦各爻辞看成是对天道运行规律的揭示的。《乾·文言》还说："'乾元'者，始而亨者

也；‘利贞’者，性情也。”这段话是赞《乾》卦卦辞的，其中把“利贞”作为天的“性情”。“利”者利物，“贞”者常行，则天道以利物为其常行，万物赖以生存发展。这句话可说是对《彖辞》赞《乾》卦卦辞中“乾道变化，各正性命”的最好注脚。

就《乾》、《坤》二卦的《文言》内容来看，《乾·文言》讲天道、人事、贤者行藏用舍的操守和卦爻辞的伦理化各方面，都最为全面，亦最为精彩，特别是它讲天道、人事，几反几复，一层推进一层，说理就愈来愈透彻了。《文言》以《乾》、《坤》二卦为通往《易》之门户而专为之注，不仅是开儒家学派注《易》的先河，而且成了儒家学派注《易》的范例。

现在我们进而说《系辞》何以是《周易》儒家化的产物？

前面谈到《易大传》时说，“序《彖》系《象》，说卦文言”，是它的四个组成部分。如果“文言”从中划出，独立成篇，名曰《文言》，则它所剩下的部分，就当是《系辞》了。

老实说，《系辞》的内容十分驳杂，但亦不妨用“序《彖》系《象》、说卦”来概括它。“序《彖》系《象》”可分说为两事，亦可合说为一事。我们把它说为两事，是因为“彖”为卦时（在不与“爻”、“辞”分举时，包括爻位、爻动乃至卦辞爻辞），“象”为卦象，本属两事；我们把它说为一事，因“序《彖》系《象》”实际上是讲《周易》一书的如何构成问题。按理说：“序《彖》系《象》”，应该改读为“序彖系象”（因它既说的是卦时，则不单是解《彖辞》；它既讲的是卦象，则不单是解《象辞》），更应该是“序象系彖”（因《系辞》讲卦的构成顺序，是“象”在先，“彖”在后）。但我们仍不妨说“序《彖》系《象》”，是因为卦象卦时问题，是从《易象》一书开始提出来的，而《易象》一书出现的时间顺序，又是《彖》在先，《象》在后。所以我们的读法没有错，史公叙述的顺序也没

有错。“序《彖》系《象》”的问题解决了，我们再回过头来说：《系辞》的“序《彖》系《象》”是说卦的构成问题，《易》之为书问题；而“说卦”是讲六十四卦序列中某些卦的重要性和对一卦六爻序列中某个爻的特殊体会问题。

在“序《彖》系《象》”的大项目下，包括了“《易》之为书”，《易》的“圣人之道”，卦的四个组成部分——象、彖、爻辞，《易》的变通神化和《乾》、《坤》为“《易》之蕴”等小项的内容。下面依次予以陈述：

（一）“《易》之为书”的四大特点：

（1）《易》的广大性。《系辞》说：“《易》之为书也，广大悉备：有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六。……”这段话说明《易》载的内容兼具天、地、人三道，即包罗了宇宙万象之道，是它的广大性，与前说《周易》的涵摄性相应。

（2）《易》的变化性。《系辞》说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”这段话说明《易》的内容是讲宇宙万象的变化之道，不能执着于某一卦时爻位求作常型常例，这就是它的变化性，与前说《周易》的变通性密切相关。

（3）《易》的预知性。《系辞》说：“《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。”这段话说明《易》书中一卦的“存亡吉凶”，虽“居可知”，只要“观其彖辞”，就能“思过半”，这就是它的预知性，与前说《周易》的预测性密切相关。

（4）《易》的忧患意识。《系辞》说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”又说：“《易》之兴

也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣王之事邪。是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。”前人用这两段话来说《易经》卦爻辞的成书年代，却不知这两段话的主旨是在表述《易经》作者的忧患意识。这两段话涉及《易》卦爻辞写作的年代，是根据《彖辞》说《明夷》卦记文王蒙难事来推测的，但它们的主旨要表述《易》之为书是在忧患意识支配下写成的。

（二）《易》的四种圣人之道。

（1）以言者尚其辞。所谓“尚其辞”，就是对《易》的辞义的探讨，对于《易》的理论的探讨。《系辞》中有一段陈述《易经》中涉理艰深的文字说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说，精气为物，游魂为变。是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。周乎万物而道济天下，故不过（过失）。旁行而不流，乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过（超过），曲成万物而不遗，通乎昼夜（阴阳）之道而知。故神无方而《易》无体。一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业，至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓《易》。”这一大段可分成三小段：从“《易》与天地准”到“通乎昼夜之道而知”为第一小段，它说明《易》包罗天地之道，既含有使人能“知幽明”、“知死生”、“知鬼神”的天道，又含有使人“安土敦乎仁”、“通乎昼夜之道而知”的人道。从“故神无方而《易》无体”到“故君子之道鲜矣”为第二小段。这段话说明本为阴阳变化的“继善”、“成性”，因人的所见（认识和理解）不同，而有“仁”、“知”之分。照它说来，“成性”、“继善”本为宇宙本体的事，经过人的主观能动

性的反映有差别，就出现了社会伦理上的不同的事。《系辞》在另一处说："成性存存，道义之门。"两相印证，这个问题就可看得清楚了。这是阐发《易》理的第二个层次。这也是从儒家观点来考察性与天道问题的本体论的说明，成了后来儒者在人性问题上主性善说的张本。从"显诸仁"到"生生之谓《易》"为第三小段，它说《易》理中的天地之道高于圣人之道（圣人本于人的立场，有忧患意识；天地之运行本之自然，"不与圣人同忧"它备有生育万物的"盛德"、"大业"，它的最高原则是生生不已（即所谓"生生之谓《易》"），《系辞》在另一处说："天地之大德曰生"，可与之相印证。这是阐发《易》理的最高层次。

（2）以动者尚其变。"尚变"者何？善观卦爻之变化也。《易》六十四卦，每一卦时表示事物发展变化过程中的一个大的契机；一卦六爻，每一爻位表示上述过程某阶段中的一个小的契机。掌握这个契机，就是"知几"，进而探讨这个契机，就是"研几"。《系辞》引孔子说卦的一段话说："知几，其神乎！君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者，动之微，吉凶之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：'介于石，不终日，贞吉。'介如石焉，宁用终日，断可识矣。……"这段话说明"知几"的重要性，因为"几者，动之微，吉凶之先见"；这就成了君子在动的时候首先要注意的事。但君子之动，仅涉个人安危，事体较小，"知几"可也；上段引圣人以"研几"为己任，"唯几故能求天下之务"，圣人之动，辄及天下之事，成与不成，关系至大，必至"研几"而后可。

（3）以制器者尚其象。《系辞》引孔子的话说："夫《易》何为者也？夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。"这段话未言及"成天下之务"。其实《易》之所为，还应包括"成天

下之务”。“定天下之志”是“言者尚其辞”的事；“成天下之务”是“动者尚其变”的事；“定天下之业”是“制器者尚其象”的事；“断天下之疑”是“卜筮者尚其占”的事。“业”是事业、功业，天地之道有“大业”，圣人之道也有“事业”、“功业”。其实“定天下之业”也是一种“动”，不过它不是政治设施伦理规范方面的行动，而是经济生活、生产技术方面的行动。

（三）《易》卦的四个组成部分——“象”、“彖”、“爻”“辞”。《系辞》叙述卦的组成部分时相当杂乱：有时它只讲“象”和“辞”，如说：“圣人设卦观‘象’，系‘辞’焉而明‘吉凶’是也；有时它只讲“象”和“爻”。如说“圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之‘象’。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之‘爻’是也；有时它只讲“彖”、“爻”和“辞”，如说：“‘彖’也者，言乎象者也；‘爻’也者，言乎变者也；‘吉凶’者，言乎其失得也；‘悔吝’者，言乎其小疵也；‘无咎’者，善补过也（按：‘吉凶’、‘悔吝’、‘无咎’皆属‘辞’的内容）”是也；有时“象”、“彖”、“爻”、“辞”四者俱讲但不尽举其名，如说：“《易》者，‘象’也；‘象’也者，像也；‘彖’者，材也；‘爻’也者，效天下之动者也；是故吉凶生而悔吝著（按：后者为‘辞’的内容）”是也。还有一段话说：“圣人立‘象’以尽意，设‘卦’以尽情伪，系‘辞’焉以尽其言。……”，在“象”与“辞”间插一“卦”字，这个“卦”字似乎是具有“彖”和“爻”的意义。从一卦组成的完整形式来说，应该是“象”、“彖”、“爻”、“辞”四个部分。每个部分的内容有些什么？又是一个难以令人说得清楚的问题。笔者认为需和《彖辞》内容联系起来讲，如只从《系辞》文字的表面起解，就得不到要领。“象”就是卦象，即乾天、坤地之

象。所谓“象也者，像也”，即指乾为天像，坤为地像是也。“彖”就是卦时，由六爻所构成的一个卦体。所谓“‘彖’也者，言乎象者也”，是指用卦体来表示某卦象；所谓“‘彖’者，材也”，是指一卦体由三材所组成，一卦时也具三材之道。“爻”是指爻位和爻动。所谓“‘爻’也者，言乎变者也”，“‘爻’也者，效天下之动也”，均就爻动一面而言；《系辞》还说：“二与四，同功而异位”，或“三与五，同功而异位”，则是从爻位方面而言的。“辞”即卦爻辞，包括“尽言”（“系辞焉以尽其言”）和“明吉凶”（“系辞焉而明吉凶”，“辨吉凶者存乎辞”）两个部分。言必有所指，所谓“辞也者，各指其所之”是也；所指皆全是圣人之情，所谓“圣人之情见乎辞”是也。《系辞》认为《易经》的卦爻辞都是表达“圣人之情”的，可说是《周易》儒家化的一大成果。如果世俗之人玩“辞”仅停留在“辨吉凶”上面，就不免于买椟还珠了。

（四）《易》的变通、神化。《易经》是把宇宙间的事物看成是变动不居的，而《系辞》还从变动不居的事物中找到了“变通”的道理。这个道理，它是首先从天道运行中找到，继而运用于人事上取得成功，才总结出来的。《系辞》说：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变；往来不穷谓之通。”这个天道的阖辟往来，就是原生型的“变通”。圣人为了效法天道，于作《易》的过程中，在“立象尽意”、“设卦尽情伪”、“系辞尽言”后，还要“变而通之以尽利”。如何“变而通之以尽利”呢？《系辞》在另一段话里于讲“形上之道”与“形下之器”后接着说：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。”把形上之道转化、剪裁为形下之器，在人世上予以批量的推行，这就是衍生型的“变通”。

（五）《乾》、《坤》为《易》之缊。《系辞》说：“《乾》、《坤》为《易》之缊邪？”又说：“《乾》、《坤》为《易》之

门邪？”两说皆在表明《乾》、《坤》二卦在《易》卦系统中的重要性，但其所具意义不尽相同：前者是讲《乾》、《坤》二卦蕴含全《易》，一切其他内容皆由它们延伸出来，它们对其他内容起统率作用；后者是讲《乾》、《坤》二卦为通向全《易》的门户，须先经它们的引进，才能窥见其他的内容，它们对其他内容起引进作用。我们在这里取“《乾》、《坤》为《易》之缊”说。《乾》、《坤》何以能为《易》之缊呢？一在于它们是《易》卦系统中的最基本的卦，其他六十二卦，都可由它们的爻卦交错作用推演出来，即所谓“《乾》、《坤》成列，而《易》立乎其中矣”。所以没有它们，就谈不上有《易》，即所谓“《乾》、《坤》毁，则无以见《易》；当然，没有《易》卦系统，《乾》、《坤》的作用也显示不出来，即所谓“《易》不可见，则《乾》、《坤》或几乎息矣”。《乾》、《坤》两卦的卦德一健一顺，十分易简，但其他的卦，虽其卦义或有繁难，也可由它们推演而知，即所谓“夫《乾》，天下之至健也，德行恒易以知险；夫《坤》，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”只要经过它们所代表阴阳二气的相合，刚柔二力的交错，就能“以体天下之撰，以通神明之德”，就“能说（训悦）诸心，能研诸侯之（前二字疑衍）虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者”。二在于它们所模拟的对象是天地，天地本身就是很广的（“广大配天地”），又是万物的创造者、养育者（“《乾》知大始，《坤》作成物”），以及万事万物变通秩序的主宰者（即其具有“神明之德”）。《乾》、《坤》既具有健顺可通险阻的易简之德，又具有其所模拟天地包络万象的广大之业，圣人“崇德而广业”，效法天地，能不以《乾》、《坤》为《易》之缊吗？关于《乾》、《坤》为《易》之门，《易大传》有专注，详见上说《文言》一节。习《易》须重《乾》、《坤》二卦，自《彖辞》始，观其说二卦卦辞特为精详可知；但把《乾》、《坤》二卦作为“其《易》

之缊”，“其《易》之门”，明确地提到如此高度，不能不属之儒家学派，或上可溯源于孔子（因“天地设位，而《易》行乎其中矣”和“《乾》、《坤》其《易》之门邪”，皆传为孔子所说）。后世的丹经派说《易》向《坎》、《离》二卦倾斜，不符儒家说《易》之旨。

上面我们把《系辞》中“序《彖》系《象》”一大项分属各小项的内容都讲到了，现在考察“说卦”一项的内容。《系辞》说卦可分两类：一是《系辞》作者用一个观点来贯通数卦的卦义，一是《系辞》假托孔子来说某卦中某爻辞所蕴含的深远意义。先说前者：《系辞》在说“作《易》者其有忧患乎”后，列举《履》、《谦》、《复》、《恒》、《损》、《益》、《困》、《井》、《巽》九卦，作为德化政治的九个环节（如说：“《履》以和行，《谦》以制礼，《复》以自知，《恒》以一德，《损》以远害，《益》以兴利，《困》以寡怨，《井》以辨义，《巽》以行权），似乎在表示《易》的作者在忧患意识的支配下惧而修德的进程。笔者认为这倒是对“周之盛德”的由来和“周之盛德”骨子里究竟含有什么思想意识的很好说明。一个开国的统治者如果没有一种忧患意识，就不可能带来什么盛世，这怕是儒家学派给我们后代传下来的一个宝贵的教训。次说后者：《系辞》假托孔子说卦有两种形式：一种是先引《易》卦某爻爻辞，后谈自己体会（这种形式有十例）；另一种是先谈自己见解，再引《易》卦爻辞作证（这种形式有八例，一例脱“子曰”二字）。假托孔子在这两种形式中说《易》有两个特点：一个是平常事理的哲理化，一个是非伦理现象的伦理化。这两个特点又归结到个人出处进退应知的时机迹象和应守的伦理准则的一个特点上来。由于假托中的孔子带有个人遭遇和时代要求所凝成的思想意识来说《易》，不免有许多牵强附会处，但也确有许多精到肯切处。譬如《大有·上九》爻辞的“自天佑之，吉无不利”，原是一种崇

拜上帝、祈天赐福的宗教语言，经过“子曰”的一番解释，认为只有从理于天取信于人而又尚贤（天之所助者，顺也；人之所助者，信也；履信得乎顺，又以尚贤也。”）的人，才能“自天佑之，吉无不利”，就成了“天助人助者”一类的哲理名言了。又如《豫·六二》爻辞的“介于石，不终日，贞吉”，原是一种劝人不要全凭刚强用事，须及时改变作风才得吉利的警世恒言，但在“子曰”陈述了“知几，其神乎！……君子见几而作，不俟终日”之后加以引证，就染上了君子上下交结朋友、“不谄”“不渎”的伦理色彩了。

《易大传》的出现，表明了《周易》一书的儒家化。在此以前，《周易》尽管具有某些不限于占筮范围的特点（如上述三特点），毕竟还是一部示人吉凶的占筮之书。经过《易象》作者的努力，把它引上了哲学的路子（在观点上提出了阴阳二气的朴素唯物论的观点）在方法上提出了刚柔交错变化的自发辩证法的方法），进入了意识形态的领域（对西周开国者的赞扬），但步子迈得还不大，哲学还是占卜巫术的奴仆，政治需要走在伦理意识的前头。到了孔子，他开始对西周文化进行全面反思，结合个人的遭遇和时代的要求，学《易》主不占而弘其辞，慎动而察其变，在他的影响下，他的门生弟子，《易大传》的作者把“极深”“研几”作为主导方向来解说《周易》，“序《彖》、系《象》、说卦、文言”，使一部《周易》完全哲理化（形成了一个“言性与天道”、尚“变通”、“神化”的客观唯心论体系）、伦理化（从对君子出处进退的讲求进而阐述圣人的崇德广业），初步完成了《周易》儒家化的过程。

从《易传》与《老子》之比较，看《易传》成书的时代

——兼对“《易传》晚出”说提出商榷

黄钊

《易传》所表达的哲学思想是我国先秦时期哲学思维发展的重要环节。它上承《易经》，下启诸子，在我国先秦哲学中享有重要地位。但是，自本世纪三十年代以来，我国学术界许多学者一直持《易传》“成于战国末年（甚至更晚）”说。其结果导致了同我国古代思维发展的逻辑大相径庭，很有进一步探讨的必要。本文试就《易传》同《老子》之比较，说明《易传》不能晚于《老子》，从而对《易传》成书的时间提出管见。

（一）

《老子》和《易传》都是我国先秦时期极其重要的哲学著作。这两部书一个明显的共同之点，就是两者都同《易经》有着渊源关系，因而它们在内容上有相关联之处。长期以来，人们根据《易传》成于战国末年说，肯定《易传》晚于《老子》。然而，将这两部书详加比较之后，我们却得出与传统观念相反的见解，不是《易传》晚于《老子》，而是《老子》晚于《易传》。

确定《易传》与《老子》孰先孰后，首先要看两书在思想内

容上谁更成熟一些。一般说来，晚出的书总是比早出的书更成熟一些。这是因为，事物的发展总是后来居上。晚出的书，它有机会借鉴和因袭前人的成果，弥补前人的缺陷和不足，发挥前人所透露的思想火花。因而必然比前人攀登得更高一些。将《老子》同《易传》相比较，我们可以看到《老子》在许多方面高于《易传》。

第一，从对待天命的不同态度来看，《老子》比《易传》进步。

如何看待“天命”？既是我国古代无神论和有神论斗争的焦点，也是衡量思想家们进步与否的重要标尺。用这个标尺来衡量一下《老子》和《易传》，不难看出二者的差异。如前所述，《老子》和《易传》都继承和发挥了《易经》所透露的哲学思想，都同《易经》有着渊源关系。但两者在对待《易经》所宣扬天命神权思想方面，却迥然不同。《易传》明显地因袭了《易经》的宗教神学世界观，坚持以“神道设教”，承认天的最高人格神的地位。《系辞》曰：“易有四象，所以示也；系辞焉，所以告也；定之以吉凶，所以断也。”毫无疑义，这是把《易》看作天人之间的桥梁，通过它示以卦象，告以天意，定以吉凶，由此达到“以通神明之德”。故曰：“自天佑之，吉，无不利。”其信奉天命神权无可掩饰。

同《易传》相比，《老子》则不同。首先，《老子》明确否定创世主的存在。它说：“道”，“吾不知其谁之子，象帝之先”（四章）；又说：“有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道。”（二十五章）这里，《老子》明确把“道”放在“帝”或“天”之前，这就“取消了殷周以来人格神的天之至上权威”（郭沫若语），“推倒了关于主宰之天的信仰”（张岱年语），从而树立起这样一个新的观念：世间的一切，不是上帝或天创造的，而是由“道”派生出来的。尽管《老子》的“道”也

带有神秘色彩，但它非神的意志的体现，则确定无疑。其次，《老子》对鬼神也持否定态度。它说："以道莅天下，其鬼不神"，认为有了"道"，鬼神也不神了。可见，在《老子》那里，鬼神是没有立足之地的，这同《易传》所宣扬的"与鬼神合其吉凶"，形成鲜明的对照。两相比较，显然《老子》比《易传》进步。

第二，从对待"刚"、"柔"的不同主张来看，《老子》比《易传》的思想老练。

《易传》和《老子》都涉及了"刚"、"柔"问题，其特征是《易传》尚刚，《老子》尚柔。

《易传》尚刚的思想是很突出的，例如：

《乾·象》："天行健，君子以自强不息。"

《大有·彖》："其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。"

《大畜·彖》："大畜，刚健笃实，辉光日新。"

《夬·彖》："夬，决也，刚决柔也。"

《需·彖》："刚健而不陷。"

《乾·文言》：大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。"

在《易传》的作者看来，"刚健"乃是"应乎天而时行"、"辉光日新"的最高美德。有了它，君子可以"决柔"，可以"自强不息"，可以立于"不陷"之地。正是从这一思想出发，《易传》在解《经》时，反复强调柔从刚（即柔顺刚）则吉，柔乘刚（即柔侵刚）则凶（参见高亨《周易大传今注》），其崇尚刚健的思想是显而易见的。

同《易传》相反，《老子》则崇尚柔弱。它说：

"柔弱胜刚强"（三十六章）

"天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜。"（七十八章）

"人之生也柔弱，其死也刚强；万物草木之生也柔脆，其死

也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。”（七十六章）在《老子》的作者看来，坚持处柔守弱，就无坚不摧，无往不胜。反之，如果舍柔尚刚必将落得“强梁者不得其死”的下场。其崇尚柔弱的思想也是显而易见的。

以刚胜柔或以柔胜刚，是两种不同的斗争策略，它们各从不同的侧面揭示了事物实现矛盾转化所经历的两种不同斗争形式。事物的前进上升运动，有时走的是以刚克柔的道路，有时走的又是以柔克刚的道路。因此，尚刚与尚柔，作为两种斗争策略，各有其合理的一面，也各有其偏颇的一面。从这点上说：似乎谁也不比谁高明。但是，若就人们获得认识的逻辑秩序而言，则尚刚的思想应当比尚柔的思想易于掌握。因为前者带有直观性，后者带有思辩性。日常生活中，人们对于强者征服弱者的事，见得较多，因而以强胜弱的原则比较容易概括起来。而“以弱胜强”则在日常生活中不易见到，只有那些精于妙道、老谋深算的人才能把握它。从这个意义上说，《老子》尚柔的思想比《易传》尚刚的思想更为老练是毫未虚夸的。

第三，从关于“道”的含意上看，《老子》的“道”高于《易传》的“道”。

“道”，是我国古代哲学中一个极其重要的范畴。《易传》和《老子》都运用了这一范畴。从含意上看，《老子》的“道”比《易传》的道更高更广。

先说《易传》的“道”。《易传》关于“道”的表述，以《系辞》最为典型。《系辞》中的“道”究竟有什么特色？张岱年先生在《（易传）与中国文化的优良传统》一文中，对这个问题作了很好的说明。他说：“《易·系辞》中‘道’字屡见，摘举如下：

‘六爻之动，三极之道也’

'易与天地准，故能弥纶天地之道'

'通乎昼夜之道而知'

'一阴一阳之谓道'

'知变化之道者，其知神之所为乎'

'夫易何为者也？夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。'

'是故明于天地之道而察于民之故'

'天地之道贞观者也，日月之道贞明者也'

'易之为书也不可远，为道也屡迁'

'易之为书也广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者，非他也，三才之道也。道在变动，故曰爻。'

这里所谓'天地之道'，'昼夜之道''变化之道'，基本是同一意义。'三极之道'即'三才之道'包括'天道'、'地道'、'人道'。综观这些'道'字，可以说都是法则、规律的意义。"（载《周易纵横录》，湖北人民出版社1986年版）

以上张先生的论述，笔者认为符合《易传》关于"道"概念的基本含意，当从之。

同《系辞》相较，《老子》的"道"在含意上更宽一些。它不仅含有法则、规律的意义（如"反者道之动"、"物壮则老，是谓不道"等），而且还含有本体的意义。它说："道生一，一生二，二生三，三生万物"（四十二章），"道，……渊兮似万物之宗"（四章），"有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道……"（二十五章）这里所讲的"道"都是生育天地万物的最后本原。赋予"道"以本体的意义，是《老子》在哲学上一个伟大的贡献。同《老子》相较，《易传》则未能走到这一步。它关于"道"的概念，只含有法则、规律的意义。不含有本体的意

义。显然，从这方面说，《老子》又超过了《易传》的哲学成果。

第四，从阴阳的观念上看，《老子》比《易传》更深刻。

阴阳是我国古代哲学中的一对重要范畴。《老子》和《易传》都涉及了这一范畴，我们不妨将两者比较一下。

《易传》关于阴阳的概念也以《系辞》最为典型。《系辞》中关于阴阳的论述有两句名言，即：

“一阴一阳之谓道”、“阴阳不测之谓神”。这两句话从表面上看，似乎抽象性很高，哲理性很深。其实，将之解开来看，十分浅陋。“一阴一阳之谓道”，文中的阴阳指的是《易经》中的阴爻（“——”）和阳爻（“—”），何以知之？《系辞》自身透露了这一点，它说：“阳卦多阴，阴卦多阳。”毫无疑义，这里“多阴”的‘阴’。当指阴爻。“多阳”的‘阳’当指阳爻。据此，则所谓“一阴一阳之谓道”，其意是说一个阴爻，一个阳爻，互相结合，构成了《易》的变化之道。显然这个命题只是对《易经》中阴爻阳爻互相结合，构成八卦乃至六十四卦的情况作简要概述而已。与此相一致，所谓“阴阳不测之谓神”，也是讲的阴、阳二爻在构造八卦的过程中变化不测的情况。因此，它们都停留在八卦的框架结构之内，未能深入到事物的内部探索阴阳变化之理。

与《系辞》相较，《老子》则又高出一筹。它说：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”这里所谓“万物负阴而抱阳”，指的是万事万物都包含着阴阳两个对立面，透露了矛盾的普遍性的思想。所谓“冲气以为和”，高亨先生注：“《说文》‘冲，涌摇也’，《广雅释诂》：‘为，成也’。冲气以为和者，言阴阳二气涌摇交荡以成和气也”。（《老子正诂》）显然，《老子》运用阴阳这对范畴，意在探索事物内部阴阳二气变化之理，其在哲学上的成果，是《系辞》所远不能比的。

第五，从本体论的观念上看，《老子》比《易传》更周到。

《易传》和《老子》都透露了本体论观念。《易·系辞传》曰："太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。"《老子》曰："道生一，一生二，二生三，三生万物。"比较这两段论述，可以发现它们有相同点，也有不同点。

从相同点来看，其一，两者都提出了"生"的概念。"生"，含有化生、产生的意思。以往的天命神权观念，都宣扬帝或天有意识地创造万物。而《易传》和《老子》则透露了一个新的观念，认为世间万物不是按神的意志创造出来的，而是由太极或道"生"出来的。这个"生"是两书本体论思想的一个突出的共同特征；其二，《易传》和《老子》在揭示生的过程时，都贯穿着一分为二的法则《易传》所谓"太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦"，是按照一分为二、二分为四、四分为八的方式进行的。《老子》则明确提出了"一生二"的命题。这说明二者在思维方式上有共同之处。

但是，《老子》和《易传》的本体论观念又有明显的不同。首先，《易传》虽然也透露了本体论意识，但从其整个论述来看，其内容主要是揭示八卦的演生过程。它所谓"两仪"，指的是阴爻和阳爻（"⚋"、"⚊"），所谓"四象"，指的是阴、阳爻所构成的四种物象即少阴"⚍"少阳"⚎"老阴"⚌"老阳"⚏"是也。所谓八卦，又是在"四象"的基础上使阴爻和阳爻进一步组合，构成八种事物，即乾(☰)、坤（☷）、震(☳)、巽（☴）、坎（☵）、离（☲）、艮（☶）、兑（☱）。可见：《易传》所谓"太极生两仪"等语，纯粹是概括说明八卦的组合过程，它由"太极"所生出的事物，还不是现实中的事物，只是八种符号而已。显然，它关于本体论的意识是不自觉的。同《易传》相比，《老子》则不同，已明确地透露了"道生万物"的思想，其本体的观念是一种自觉的意识。其次，《易传》把"太

极”作为最高本体，《老子》把“道”作为最高本体。其“道”又称为“无极”。“无极”比“太极”更加玄妙。因为它包含着“无能生有”的思辩内容。从深刻性来看，又是《易传》所不及的。再次，《易传》虽然也透露了“一分为二”的观念，但是，它把一分为二凝固化，以为事物都是按照“一分为二”这个模式一直不变地分裂下去。《老子》则不同，它除了透露“一分为二”的观念之外，还包含有“合二而一”的观念。所谓“二生三，三生万物”（“三”，同“叁，参也）其意是说，有了二（阴阳），矛盾双方就会发生参和，参和就能产生万物。不难看出，这里包含“合二而一”的思想。显然，在这方面，《老子》又比《易传》更上一层楼。因此，可以肯定，《老子》的本体论观念高于《易传》。

第六，从人法自然的思想上看，《老子》比《易传》成熟。

人法自然，是天人相合思想的特殊表现形式，其本意是要求人道效法天道。《易传》与《老子》关于这方面的思想都有所透露。为了比较，我们分别摘引如下。

先看《易传》有关这方面的论述：

（1）《坤·象》“地势坤，君子以厚德载物。”（按：这里含有“人法地”的思想）

（2）《坤·彖》：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”。（按：这里含有“地法天”的思想）

（3）《坤·文言》：“坤道其顺乎，承天而时行”（这亦是“地法天”思想的流露。）

（4）《系辞上》：“夫易，圣人所以崇德而广业也。知（智）崇礼卑，崇效天，卑法地。”“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之。”（按：这里透露了圣人效法天地的思想。）

（5）《乾文言》：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违。后天而奉天时。天且弗

违，而况于人乎，况于鬼神乎？”（按：这里所说的“天且弗违”，指的是“天”也要顺从自然之道，包含有“天法道”的思想。）

（6）《益·彖》：“天施地生，其益无方。凡天地之道，与时偕行。”（按，所谓“与时偕行”，乃顺乎自然之意也。）

（7）《艮·彖》：“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”（按：“道”之所以“光明”，在于它能作到“时止则止，时行则行”，即顺乎自然是也。）

以上告诉我们，《易传》的确包含有圣人法天、法地、法道、法自然的思想观念。与此相类似，《老子》关于这一思想则更加明确，它说：

“人法地，地法天，天法道，道法自然”（二十五章）

将之与《易传》相比较，可以看出：《易传》关于人法自然的思想比较零碎、分散，而《老子》这一思想的抽象性则比较高。如果说在《易传》中关于人法自然的思想尚处于“个别”之中，那么《老子》则已将“个别”上升为一般。因此从《易传》到《老子》在思维的深度上有一个飞跃。这一情况说明，《老子》可能对《易传》有所因袭。

综上所述，《老子》比《易传》的思想更加成熟老练，按照思想发展的规律，《易传》应当先于《老子》成书。

关于《老子》成书的时间，我国学术界虽仍无统一的意见，但从目前所掌握的资料来看，其不能晚于稷下学宫复兴之时（约公元前357年），因为稷下学者慎到诸人，皆学黄老道德之术；而要学黄老术，不能没有《老子》作教材。因此《老子》书之问世当在稷下学宫复盛之前。据此推之，则《易传》成书当在春秋战国之交。

（二）

《易传》先于《老子》符不符合历史的客观事实呢？我认为是符合的。

首先，从《易》学史上看，我国古代有着悠久的《易》学传统。早在殷周之际，《易经》即已成书。《易经》是我们祖先哲学思维发展的生长点，我国古代许多重要哲学思想都同《易经》保持着渊源关系。《易传》是为解释《易经》而作的，它同《易经》的关系更加密切。如果说《易经》是一部卜筮之书，那么《易传》则是人们在卜筮过程中解《经》说《卦》思想资料的汇编。卜筮是周人生活中的一项重要内容，举凡祭祀、生产、战争、社交、婚庆等，都要通过卜筮去探测天意。那时有一些筮者，专门从事卜筮活动。为了卜筮的需要，就有进一步解释《易经》的必要。因为卜筮的结果是千变万化的，光靠《经》所提供的卦象和卦、爻辞来作答案，是远远不够用的，所以筮者们必须根据自己的理解对《经》文加以解释、发挥。而当时的筮者大多身兼史官，他们有文化，懂哲理，熟悉人情世态，完全有可能对《经》作出某些解释。这个活动开始是不自觉的，并且往往是个别地进行的。随着时间的推移，社会上关于解《经》的资料流传渐广，愈积愈多。经过千百次的过滤沉淀，形成《易传》的原始资料。这实质上是一个群众性的解《经》说《卦》过程。这个过程从《易经》成书之后即已开始，若从周初算起，到春秋时期，已经历了五、六个世纪之久。在这样漫长的时间之内，完全有可能酝酿和积累出《易传》所需要的思想资料。

从《左传》、《国语》所提供的资料来看，完全可以证实春秋时期确实流行着许许多多解《经》说《卦》的思想资料。例如，《乾·文言》关于“元亨利贞”的解释有这样一段重要文

字："元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。"这段重要文字亦见于《左传·襄公九年》鲁穆姜释《随卦》之"元亨利贞"。又如《大壮卦·象辞》曰："雷在天上，大壮"，查《左传·昭公三十三年》亦有类似语句，这就是史墨所谓"雷乘乾，曰大壮"一语。再如《蛊卦·象辞》"山下有风蛊"一语，与《左传·昭公元年》医和所谓"风落山，谓之蛊"完全相合。《左传》记载的这些释《经》的文字，都是春秋时期的事，说明春秋时期确实有许多人在解《经》说《卦》。《左传》毕竟不是一部专门释《易经》的著作，因而它不可能把当时流传的解《经》说《卦》的思想资料都收括进去。尽管如此，它却仍然收集了与《易传》相同的一些资料。足见春秋时期关于《易传》的原始资料在社会上流传极为广泛。这在客观上为《易传》成书提供了思想基础。因此，《易传》完全有可能成于春秋战国之交，而早于《老子》。

其次，从现存有关文献袭用《易传》的情况来看，可证《易传》成书在春秋战国之交。据高亨先生考证，"《系辞》篇首'天尊地卑，乾坤定矣'二十二句，《礼记·乐记》亦有此文，大致相同。彼此对勘，确是《乐记》作者抄袭《系辞》而略加改动"。（见《周易大传今注》）高亨先生的这一判断，我认为是正确的。《乐记》相传是孔子再传弟子公孙尼子所作。设公孙尼子晚孔子50岁，则其出生当在公元前481年左右，恰与墨翟生年相近（墨子约生于公元前470年）。因此，《乐记》有可能与《墨子》并行于世，则其早于《老子》是完全可能的。《乐记》尚且早于《老子》，则被其利用和抄袭的《系辞》传早于老子更是不言而喻的了。学术界一般认为，《系辞》传晚于《彖》、《象》、《文言》（关于《说卦》、《序卦》、《杂卦》一般认为晚出，本文姑不涉及）。《系辞》既然早于《老子》，则

《象》、《彖》、《文言》早于《老子》又是不证自明的了。

基于以上所论，愚以为把《易传》之成书放在战国末年以后，不仅无法解释先秦哲学发展的历史进程，也与历史资料所提供的史实不相吻合。因此，对于传统观念关于《易传》"成于战国末期"说必须重新思考，以求作出更加符合客观实际的结论。

（三）

以往的论者之所以把《易传》成书的时间定在战国末年以下，这首先有其方法论上的原因。从研究的方法上来看，有以下几点值得商榷。

一是关于怀疑的方法。怀疑在学术研究中常常能够成为追求真理的起点，因而值得重视。但是，怀疑应当建立在一定的依据的基础上，没有依据而随意怀疑，则必然引起混乱。持《易传》晚出的论者（以下简称"晚出论者"）的一个重要的信条，就是认为汉人的说法不可靠，因而他们对汉人的有关记载一概给予怀疑，这显然是欠妥的。如，关于《易传》与孔子的关系，《史记·孔子世家》说得很清楚："孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》读《易》纬编三绝，曰：'假我数年，若是，我於《易》则彬彬矣'。"太史公在这里并没有说孔子作《易传》，只是说孔子"序《彖》……"。文中一个"序"字，至关重要，"序"通"叙"，述也。可见"序"有讲述、阐述之意。其意是说，孔子讲述过有关五种《传》文的大意。这正同孔子"述而不作"的旨意相合。《史记·仲尼弟子列传》又论述了孔子传《易》给商瞿的情况。把这两者结合来看，可知孔老先生确曾向他的弟子讲述过《易》学。因此，《易传》可能是由孔子口述，由他的后学加工整理而成。司马迁是一位严肃的史学家，他的记载必有所据。对于《史记》上的这些重要记

载，“晚出论者”却认为不可靠。李镜池先生说：“据我想，……‘序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》，这一句也是宣帝时京房等插入的”。证据何在？没有，只是“据我想”的结果。这样的怀疑怎么能令人信服呢？

我们今天立论，只能依据过去的史料，离开了史料，史学工作者就寸步难行。因此，对于过去留下来的史料，我们应当抱慎重的态度，没有确切的证据，是不能随意推翻的。即使是汉人的论述，也应当慎重对待。汉人对古代文化的抢救是有功绩的。汉以前，由于秦始皇焚书坑儒，给古文献资料造成了空前浩劫。汉兴之后，为了抢救古代文献资料，作了许多努力。有的靠地下发掘，有的靠学者们心记口述。这一整理过程虽也难免有失误之处，但应当说基本是可信的。如果把经汉人之手整理出来的古文献资料一概加以怀疑，那么我国古文献资料可靠者就为数不多了，这显然是有害而无益的。

二是关于阶级分析的方法。阶级分析是我们运用历史唯物主义观点研究古文献的一个重要方法，应当坚持。但是对这一方法的运用，应当融会贯通，不能生搬硬套。“晚出论者”在运用阶级分析方法说明《易传》晚出时，就有生搬硬套之嫌。比如，他们抓住《易传》“尚刚”的特征，就匆忙作出结论，认为这体现了新兴地主阶级“自强不息”的进取精神。其实，当时的新兴地主阶级未必有如此这般的阶级自觉！从阶级分析的观点来看，任何一个统治阶级都希望自己成为强者，即使是即将寿终正寝的没落阶级，也不甘心退出历史舞台，也要以强者自居。代表没落奴隶主贵族利益的孔丘，曾几何时又放弃过鼓吹“自强不息”呢？如果从时代特征来看，我以为“尚刚”的思想倒更符合春秋时期统治阶级的特征。众所周知，春秋时期诸侯争霸愈演愈烈。“争霸”的实质就是“尚刚”的表现。何谓“霸”？《孟子·离娄》曰：“以力服人者霸。”“以力服人”，这不是“尚刚”的表现

吗？由此可知，“尚刚”是春秋时期诸侯争霸思想的哲学反映。并非战国末期新兴地主阶级的思想特征。把“尚刚”这个标记贴在新兴地主阶级的身上，实在过于牵强。

三是关于推理的方法。推理是逻辑思维中不可少的一个环节，不能不用。但是，逻辑推理有其内在的规则，例如，进行推理的前提必须真实可靠，否则我们就不能得出可信的结论。“晚出论者”在论证《易传》晚出所使用的推理方法，其前提条件往往值得怀疑，如李镜池先生根据《易·系辞传》中赞《易》之语，推断《系辞》成于汉武之后。他说：《系辞》里推崇《易》道的话，如‘易与天地准，故能弥纶天地之道，……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而《易》无体’‘夫《易》广矣大矣！以言乎远则不御，以言乎迩则静而正；以言乎天地之间则备矣’等，数量很不少。当我们读《彖》、《象》二传，只知道《周易》除卜筮之用以外，原来还有点伦理教训、政治哲学的价值；到我们读《系辞》时，就不禁赞叹《易》道之‘神’、‘通’、‘广’、‘大’了。把《易》捧得这么高，恐怕非到了《易经》坐了六艺第一把交椅之后是办不到的。这就是说，《系辞》中这些话当产生于汉武之后。”李先生的这段推理论述我以为是缺乏说服力的。首先，《系辞》与《彖》《象》文体不同。《彖》、《象》解《经》，只能根据卦名和卦辞、爻辞去发挥自己的思想。而《经》是不可能有赞述自身之语，故《彖》、《象》二传的作者也不可能在赞《易》方面充分发挥自己的思想。相反《系辞》则不同，它不是直接解释《易经》，而是用散文体评述《易》学，因而有可能充分发挥自己的思想，对《易》予以高度赞扬。其次，赞《易》之“神通广大”，这正表现了古人对《易》的迷信和崇拜。《易》，在古人的眼中，是天人之间的通路，人们的一言一行，一举一动，都要借助以《易》为指导的卜筮来决定。因此，对《易》予以高度赞

扬，这在卜筮流行的春秋时代是完全可能的，何以一定要到汉武之后？可见，李先生用来推理的前提是不可靠的，则其结论就值得怀疑。

四是关于类比的方法。类比也是逻辑思维中常运用的一种方法，正确的类比，常能启迪人们的思考，从中捕捉可贵的新发现，但是，类比必须遵循逻辑规则，比如进行类比，所类比的两个（或两类）事物，必须有共同属性。“晚出论者”在论证《易传》晚出时，也运用了类比的方法。但是，他们的类比是不严格的。比如他们把《易传》同《国语》、《左传》中有关卜筮的记载加以类比，发现《左》、《国》中没有用“阴阳”观念释《易》的情况，便推断说：“春秋时期虽然出现了关于八卦的卦象说，却没有人用阴阳来解释《周易》。阴阳和《周易》本来是两个不相同的发展系统，经历了不相同的发展道路，一直到战国末年，才由《易传》的作者把它们结合在一起，建立了一个以阴阳学说为内容而以《周易》的框架结构为形式的哲学思想体系。”这个类比似乎有悖于逻辑规则。因为《易传》和《左传》《国语》不是同一类的书。《易传》是专门释《周易》的著作，它可以把当时人们释《易》的成果尽可能地归纳起来，而《左》、《国》是历史著作，它所搜集有关卜筮的记载有限，不可能把当时流行的有关释《易》的思想资料完整地接受起来。因此，《左传》、《国语》所记载的资料，不能完全代表春秋时期人们究《易》的思想水平。借助它部分地窥视春秋时期卜筮的情况是可以的，若以它为标准来说明春秋时期卜筮和究《易》的全部情况，则有失偏颇。而且，说“春秋时期没有人用‘阴阳’来解释《周易》，”也不符合历史实际。远在西周末年，伯阳父论地震，就提到了阴阳观念，他说：“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。”（《国语·周语上》）伯阳父的这个论述，当是受《易》的启示。《易》之震卦的卦象为“☳”，其特征是两阴爻

在上，一阳爻在下，这正是“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸”的情势。这决非偶然的巧合。可见，至少在伯阳父时代，人们已把“——”看作“阴”，把“—”看作阳，即用阴阳来解释八卦的观念在春秋之前已有了，到春秋末年人们完全可能继续因袭阴阳的观念来发挥《周易》的哲学思想，这就是《易传》。所以《易传》之成书不可能延到战国末年。

八卦起源新说

秦广忱

从某种意义上说，易学也就是卦爻学或八卦学。所以研究八卦的起源也就是研究“易”的起源问题。

易学其实是中国古代专门研究天地及其中一切事物的“运动”与“变化”的一门学问。在宇宙一切变化与运动的事物中，最大的莫过于“天地”；所以后来所出现的《系辞》便说：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月”。又说：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月”；“天地设位而易行乎其中矣”。又说：“乾坤其易之蕴也，乾坤成列而易立乎其中矣；乾坤毁则无以见易……”对这后一句话，朱熹的《周易本义》则说：“乾坤毁，谓卦画不立；乾坤息，谓变化不行”。《系辞》中经常为人们引用更明确的一段记载是：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之文，与地之宜；近取诸身，远取诸物；于是始作八卦”。这既说明八卦起源于观察天地，同时也起源于观察生物性及非生物性的的物候现象直到人体问题。《系辞》的作者，绝不会完全出自个人心得，他一定还有上古之遗文与传说为据。惜所据一直未得到人们的证实而已。

总之，“天地大自然”对于古代人类在认识中充分表现出流变和循环性运动特征，及阴阳的进退、往复、消长等规律。这无疑正是八卦的盈虚、消息、损益及其所涵“对称”和“对应”等关系之所以产生的直接前提。这类看法，从《系辞》时代直到近

代可说持之者颇不乏人。不过始终未曾有比较确切的出土文物资料予以证明。

在中纬度地区，一年寒来暑往的循环，雪雨霜冰的交替，植物一荣一枯的返复，上古人类必需按照这种大自然的“拍节”谋求生活以求生存；他们决不能离开“天地”大自然的“乐谱”限度之外，去安排另一种节奏的生活或生产。这是人类原始社会时期原始经济的特点。

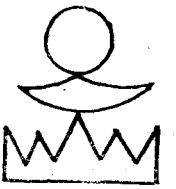
笔者认为：八卦的形成确与它吸取了史前时代，远古人们在观测季节的需求下，所曾创建的有关早期天文历法方面的成果有关；或者是对这种远古观测技术与文化遗存，二次加工的结果。

本文对这类问题，特从近年出土文物出发，并结合部分古籍，专门探讨如下。

一

中国最初的文字，是由原始的图画演变而来，这已是中外学者们一致的意见。

本世纪七十年代末，在山东省莒县陵阳河，曾发现属于大汶口文化时期的许多陶器和陶片。在其中若干陶片与陶器上，计搜集到有原始性图画形的“文字”十七个。其中有一个图形“文字”很值得注意，见（图一）①。



图一

对这些出土陶文的时代问题，据考证约在5千年之前。不过笔者认为这很值得商榷，该文化初期只少也应在6—7千年之前。因为人类文明或科学的发展，在进程上有一个特点，一般的是依“加速型式”前进；时代越古其进步的速率也相对的越慢。莒县

① 本图据邵望平《远古文明的火花——陶尊上的文字》，《文物》，1978年，第9期的附图摹绘。

所出土陶器的时代已形成"图文"，说明它表现的内容史实要比该图文的本身，不知要早多少年代。如认为距今只不过五千年实为时太短。

这个图画文字，上面是一个刚刚上升的太阳，下面是五个山头。有的学者认为是"旦"字的源型。例如于省吾先生在《关于古文字学研究的若干问题》一文中曾说：

"我国文字究竟起源于何时，迄今仍属悬而未决的问题之一。近年来，在西安半坡村所发现的仰韶文化的陶器。缘口外，曾刻有简单的文字。如五作×、七作十、十作｜、二十作‖、示作丅……等，推测在陶器以外，当有更多的简单文字。仰韶文化距今约六千多年之久"。于氏还说："龙山文化的灰陶器，（1960年山东莒县出土；忱按：于氏此处将大汶口文化作龙山文化应暂置疑），外部有刻画的㠯字。这个字上部的○象日形，中间的△象云气形，下部的凵象山有五峰形。古文字中的山，多作三峰形，商器父壬尊的山字作凵与此相仿。山上的云气承托着初出山的太阳，其为早晨旦明的景象宛然如绘。因此，这是原始的旦字，也是一个会意字。写成楷书则作㫃。旦字甲骨文作㫃，周代金文作㫃，都已省掉下部的山字。《说文》谓：'旦，从日见一上，一地也'，这已与造字初义不符。"①

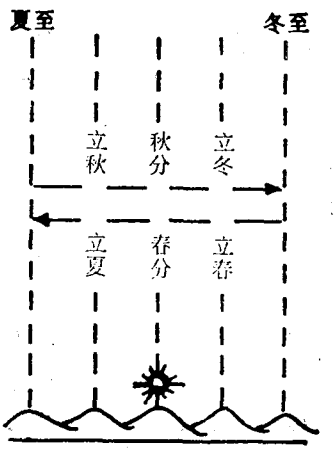
笔者对于氏的意见，有不尽相同的看法：此字非常鲜明地显示出是夏代以前，原始人类文明之初涵有深刻科学内容的一幅"图文"；其中图画成分远比文字成分浓厚得多。这分明是一幅用写实主义手法，表现古代所曾长期流行过的或延袭下来的、当时利用观测一年日出位置的变化以定季节的一种纪事"图字"。所以至少亦应看作是其中既包括名词又包括动词的一个复合词，绝非仅用一个名词所能解释清楚。即使解作"旦"，也应是"测

① 见《文物》杂志，1973年第2期。

旦”，其下的五个山头，已充分地说明了这个内容。图中太阳正对五峰的中峰，无疑是表示季节在二分时所处的位置；不过，究竟是指春分还是秋分，一时尚难肯定。

在笔者原籍偏僻的山区故乡，记得五十多年之前，不少毫无文化的当地老人或上些年纪的妇女，都粗通“望日知时”及观日出位置而知节气。尤其世世代代长期居住在同一山坳或丘陵地区的老农，竟能够很好地根据一年间日出、日没的山头或大树或山崖，屈指预测何时天气转暖、何时备耕、何时下种、何时收割。在观察太阳出没位置的同时，如再结合中午太阳位置高低与日影的长短及昼夜的变化，对测定季节确可大致无误。（有经验的老农，即使不结合日影，单据日出之处在一年中往复移动的标志，也完全可以比较准确地测得或预知节气）。

从“五峰纪历”问题中，完全可以推定，如按太阳在东、西方出没的位置考察，则每一回归年便可出现八个季节。亦即二至(冬、夏至)与二分（春、秋分）及四立（立春、立夏、立秋、立冬）。“分至四立”是中国历学史上最早发现的回归年节气。



图二

日出方位与季节关系示意图

由于莒县陵阳河出土陶器上这个“图文”的发现，使我们已有足够的根据，把八卦起因及其数理渊源等问题，破译得十分清晰。（参见图二）。关于伏羲八卦所特有的对称性，也充分得到了说明。

另按中国古代文字或传说资料，伏义氏是古代文明之祖，尤其是创造无文历法之始，是炎帝（神农氏）及黄帝很久以前的一个氏族。至少距今应在八千到一万年之前。它标志着中国社会的渔猎时代。史载伏羲风姓，数以八为纪。这个数以八为纪，恰可用以说明五个山头日出纪岁的八次标记，及其所创八卦之起因等问题。《系辞》也说伏羲氏是："作结绳而为罔罟，以佃、以渔"。又说："包羲氏没，神农氏作"云云。古书还说他创建"八节"。

对于莒县陵阳河出土的这个五峰"图文"的涵义，笔者意见竟无独有偶。当本文初稿草成后，无意中看到1986年齐鲁书社出版的《山东史前文化论文集》，其中载有王树明先生《谈陵阳河与大朱村出土的陶尊"文字"》一文。文中对这个"图文"的看法，有一部分竟与笔者不谋而合。兹特摘录有关部分原文于下，以供参考。

> "㕣上部○显然是日象形，中间的△形，似火焰升腾，应释火；下部凵是山的形象。陵阳河遗址东面，为一丘陵起伏的山区……正东有山五峰相联，中间一峰突起，名曰寺峪山。春秋两季……太阳从东升起，高悬于主峰之上。由"日"、"火"、"五个山峰"组成的陶尊文字……应是人们对这一景象长期观察的摹画。
>
> ……在星象历法发明之前，我国原始社会有依山头纪历的习惯。（忱按：应作"山头日出纪历"为妥）。《山海经·大荒东经·大荒西经》，各纪日月所出所入之山凡六，就是这种古老纪历习惯的反映。陶尊"文字"㕣，实际是一个依山头纪历的图画文字。（该文对此"图文"的其余所论，笔者一时尚难全部苟同。）

在中国漫长的易学史上，长期以来大多主张夏易称作《连山》，始于艮卦。殷易称作《归藏》、始于坤卦。从易象来说

“艮”者山也，象山之连绵；其经卦皆八，其别卦皆六十有四。不过根据莒县出土的这个“图文”的研究，笔者认为《连山易》的出现，决不是在夏代。《连山易》始于“艮”似有据：“艮为山，山上山下是名连山，云气出内于山，故名易为连山”（录贾公彦语）。但《连山易》不是夏易而应该是《神农易》；因神农一名连山亦称列山。唐代张守节《史记正义》引《帝王世纪》曰“神农氏姜姓也……又曰魁隗氏，又曰连山氏，又曰列山氏”。这个意见并非笔者自撰；明代易学家朱隐老便说：“连山神农之易也，以艮为首，而凡建寅者宗之”。故《连山》乃先夏时代之易无疑。

其实《神农易》也非神农氏所自创，应认为是出自于更远的伏羲时代的“五峰日出纪岁”时代为宜。这个情况正如夏因《连山》而制夏易，殷因夏易而制《归藏》，周因《归藏》而制《周易》的过程相类。盖易者历也；“易”字从日从月，“卦”字从圭从卜。《汉书·律历志》也载：“时月以建，分至启闭之分，易八卦之位也”。《易》既与历有关，自然也就离不开“数”；故曰：“自伏羲画八卦，由数起”；颜师古更注解说：“万物之数，因八卦而起也”。

总之，八卦的产生及其源流与原始社会的原始性自然科学史实有关。

二

从莒县陵阳河“图文”的发现，给《周易》八经卦尤其所谓伏羲八卦的产生问题，提供了一个远古天文历法方面的有力根据与比较明确的解释。多少年来，关于八卦问题，一直忽明忽暗地被认为与古代天文历法有一定瓜葛，但始终缺乏令人信服的有力的直接证据。出现已久的所谓易学的卦气派，也只能运用十二辟卦；对产生更早的八纯卦，则未免仍无法透视到其天文历法的实质。

从这个出土的古代图画文字中，显示出远古先民们的一个纪历方法。它由冬至到夏至再由夏至到冬至，在一回归年的日出位置往复变化过程，对于太阳的运动轨迹，共使用观测的山峰有五个、计八次。也就是将一回归年分为八个点及八个段落。

如此使我们不能不联系到《黄帝内经·阴阳应象大论》所载："天有八纪，地有五里，故能为万物之父母"。这段文字极不容忽视，笔者私见，很有可能即是上述远古之"五峰纪岁"的遗意或传文。此处如依五行解释"五里"，应无误。《说文》："里，居也"；"居，蹲也"。"里"应相当于太阳在一回归年中运行的"路标"或"驿站"。不过这里的"五行"，并不是后来水、木、火、土、金的"五行"，它是指"五里"或"五步"的"五行"。（忱按：在我国历史上后来所发生的五行观念，也很可能在这时已经播下了种子。）唐代王冰在《内经》对这句话的注释也很值得一读："阳为天，降精气以施化，阴为地，布和气以成形。五行为生育之井里，八风为变化之纲纪。八纪谓八节之纪，五里谓五行化育之里"。此说八纪就是八节，五里是一年之中物候进程的五个驿站。很符合"五峰纪岁"之古义。

另外，管见"岁"字繁体从步从戊（戊即五），也从山。古解此字常说："序四时也"；还主张"岁"字是指太阳历。《说文》载："从戌步声"；如按字形自应为戊，说明确与天干之第"五"位有关。又在古籍中也有谓五行为"五步"者。如说："岁之从步者，谓躔度之行可推步也。"。"躔"是指太阳行度，为古代历数上的占步之法。"岁"字的古写还曾有"戉"、"㞢"、"歲"等；而这几种写法皆从"山"。

《尚书·臯陶谟》曾记载夏代以前或夏初时代的部分政事："百工惟时，抚于五辰，庶绩其凝"。抚是顺的意思，当时五星之名尚未出现，古解五辰作"五行之时也"，又解作"时也"、"日也"等等。以上这些都证明一岁之中与"五"或"行"及

“步”都有关系。《说文》对步字谓：“行也”；对五行的行字则说：“人之步趋也”，盖即步之义。

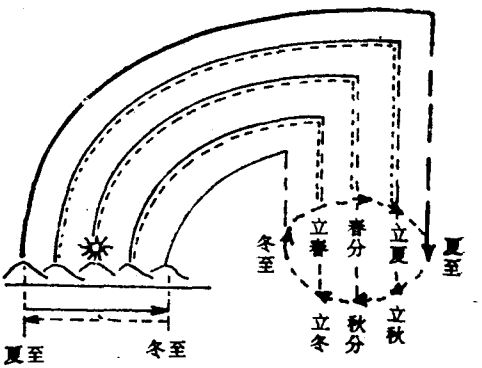
《史记·律书》曾载：“天所以通五行八正之气，天所以成熟万物也”，（忱按：八正即指八节，亦即八卦方位的“四正”“四维”）。司马迁把八节与五行联系起来，不是偶然的。他很可能知道一些远古的易学遗文或传说。司马迁的父亲司马谈，曾学易于汉初易学大家杨何，所以司马迁易学的家传极深。

战国时代尸校的《尸子》一书也说：“伏羲始画八卦一列八节而化天下”。八卦在其产生过程与一年八个季节有关，实系古代成型的定论。八节即二至、二分、四立。《太平御览》也引《春秋内事》的话：“伏羲氏始画八卦，定天地之位，分阴阳之数，建分八节……云云。

在依五个山头纪历过程，由于一年之中，太阳的视轨迹为环形的往复型式，所以便必然地会出现对称性特征。参看前面（图二）。

如按周天度数来看，遂成冬至对夏至、春分对秋分、立春对立秋、立夏对立冬。当时可能尚没有这些节气的名称，或者别有其他称谓，但周天度数确实如此是不能有变化的。或者当时连卦画亦未创建完备。

一回归年，太阳轨迹这样的历经八次山头或八个段落，还与所谓伏羲八卦图相一致。如果把其五峰八段往复过程，在平面上加以展开，便可成为图三型式：



图三　五峰日出纪历与八卦的关系示意图

作者认为在莒县发现的这一图文，应被看为中国新石器时代在原

始的科技成就方面所遗存的一块重要“化石”。

五行与季节相关之说古人论之者甚多。不过，我们决不可把“五峰日出纪岁”所引发的五行，等同于后来的水、木、火、土、金的五行。

《管子·五行篇》便曾依“五里”或“五步”的五行作过季节的代名词。并记载着从冬至开始每一个“行季”为72天；一回归年为360天，所余5～6天未载。这5～6天即为《周易》一书所提到的：“先王以至日闭关，商旅不行，后不省方”的过年日。（此俗直到近代仍保留于“彝族的十月太阳历”之中）。《白虎通·五行篇》也说：“言行者，欲言为天行气之义也”。又如《春秋繁露》也载：“天地之气，合而为一；分为阴阳，判为四时，列为五行；行者，行也，其行不同，故为五行”。这里所论五行，显然都是指季节问题。“五峰纪岁”之风可谓渊远流长。

作为《周易》核心的八卦与所包涵对称、运动等观念，以及有关八节意识的诞生，确是起源于远古天文历法。这个问题通过出土陶文进一步得到了验证，而《周易》被蒙上神秘主义的卜筮色彩，时代可能是在夏代末期；而集其大成者，很可能就是后来以演卦著称的周初文王姬昌。不过，对此尚需进一步做大量的考证工作。

三

根据出土“五峰纪岁图文”在地平面上的展开，使我们很容易联想到《易纬·乾凿度》上所提八卦的四正四维。“四正”为东、西、南、北；“四维”分别为四正的四角，也通称为四隅。从一年中太阳的移动轨迹来说，这个四正亦即相当于《尚书·尧典》所记夏代以前的“四种”，它代表着冬至、夏至、春分、秋分太阳所在的位置；而四维的作用之一，便是确定四正时的一种参照系。实测的方式之一，则是依据原始的从东侧或西侧，直观的按一年日出与日入的方位为主。《淮南子·天文训》对此曾有

过确切地记述：

“……日冬至，日出东南维、入西南维。至春秋分，日出东中，入西中。夏至，日出东北维、入西北维……”

至于四仲与八卦的四正有关，且四维为四正的参考系问题，并非作者一己之见。东汉郑玄在《乾凿度》注中运用所谓文王八卦便说：“四维四正、时之纪，则坎离为经、震兑为维；以四正之卦，为四仲之次序也”。作者认为，如从这个出土“五峰日出纪岁”陶文的结构来说，依伏羲八卦的乾、坤、坎、离为四正，依其余四卦为四维比较适当。

另外，《淮南子》曾提到过“八风”；其实八风亦即中国古代的所谓八宫。《春秋纬》便曾载：“阳立于五极于九，五九四十五一变；故八卦立八风，距间各四十五日”。从古代文献说，八卦、八风、八宫均有着同构性涵义。《灵枢经》也对此有过叙述。可见其说来源甚古。作者认为此说很可能与先夏时代所遗“五峰纪岁”而形成八个段落的史实大有关系。

现依《淮南子》所记为例：

“何谓八风？距日冬至四十五日，条风至。条风至四十五日，明庶风至。明庶风至四十五日，清明风至。清明风至四十五日，景风至。景风至四十五日，凉风至。凉风至四十五日，阊阖风至。阊阖风至四十五日，不周风至。不周风至四十五日，莫广风至”。一岁正好八个“风季”，每季45天：

$$45\text{（天）}\times 8=360\text{（天）}$$

这个360恰与重卦中的八经卦（也称八宫卦）的总爻数360策相一致。汉代高诱在注解这个“风季”时，也曾运用后天文王八卦的卦名进行释义：

条风至：艮卦之风也（东北风）。

明庶风至：震卦之风也（东风）。
清明风至：巽卦之风也（东南风）。
景风至：离卦之风也（南风）。
凉风至：坤卦之风也（西南风）。
阊阖风至：兑卦之风也（西风）。
不周风至：乾卦之风也（西北风）。
寒广风至：坎卦之风也（北风）。

看来，八风与八卦的关系也确属深有来历，不可等闲视之。古人认为黄河及其以北地区，风向一年间共有八次变换；此亦即古人所谓："盖亦风气一周以成一岁"之语的原委。所以八卦所代表的八节，也涉及到"季风纪岁"问题。"五峰纪历"，一年只能给出八个季节，不能多也不能少；它恰与三画为卦的八纯卦一样（$2^3=8$），也是不能多亦不能少；两者在处理问题的数理过程，也有密切的相关性。

四

莒县出土远古的"山头纪岁图文"问题，西汉时代的古籍中仍有迹可寻。《淮南子·天文训》另有记载曰：

"日冬至蛟狼之山，日移一度，凡行百八十二度八分度之五，日夏至牛首之山，反复三百六十五度四分度之一，而成一岁。"

这个记载，是指冬至日出于东方的最南端之山，夏至日出于东方的最北端之山；同时与斗柄所指方向和太阳高度相结合而论叙的一段文字。《论衡·说日篇》也载："案夏日长之时，日出东北……冬日短之时，日出东南"。

以上记载，已把根据一年的日出日入方位确定节气说得十分清楚；是一种完全实际可行的测历古法。古"山"字为凹形，这充分说明使用三个山峰，便足以测定二至二分了。无怪莒县陵阳河还出土有另一个太阳云朵下面为三个山峰的图文。八千年前，

我国已有甲骨契刻文字，而图形文字自应在较此更远之前。“时序科学”及其数理内涵是八卦的真正源泉。古今都曾有人说八卦的创作是模仿龟兆；甚至有按《系辞》中的蛛丝马迹而妄说出自于男女生殖器者，这实属无稽之谈。

《易》与先夏文明关系至大。笔者深信研究中国夏代以前的科学技术、思想文化、社会意识等进程，易学是不可忽视的重要资料或窗口。山东莒县陵阳河陶文“”的发现，应认为是揭开数千年以来八卦创作之谜的一把钥匙。

※　　※

“五”古写又作×；《说文》：“五行也，从二，阴阳在天地间交午也”；徐铉也说：“二、天地也”。所以字本身已涵有天地运行、阴阳交互于其间之义。总之，这个新石器时代的图文，“日”、从“山”、从“五”是确切的史实。至于日下的“Δ”，按笔者浅见，很近于古代“东”与“木”字上部的“山”形。有很大可能是象形于瞄准太阳时所应用的工具。太阳、测具、山峰，三点成一直线进行观测，测其准确性必然较高。《说文》对木字曰：“冒也，冒地而生，东方之行”；对东字则说：“动也，从木；夏溥说：从日在木中”。看来，东与木头部的山形，确与日出东方这个问题有关。按史载《说文》作者许慎治孟世易，孟世受易于田王孙，田王孙学易于丁宽。而丁宽曾是汉初重要易学大师田何的直传弟子；并从周王孙学习过《易》之古义；丁宽还曾作过《易说》三万言。所以许慎在《说文解字》中，引用易文和易义之处甚多，且率皆精当。从这个出土陶文之从“日”、从“山”、从“五”、寓“八”来说，不单与易之八卦产生过程有关，还与五行的起源也有很深的渊源；并且与卦爻的“象”与“数”等问题亦有较大的关系。

最后，笔者认为，观测日出日入以定季节，在现行《周易》一书也并非无迹可寻。如“晋”（䷢）与“明夷”（䷣）两卦，

便与日出及日入的问题有关。

“晋”卦的《彖辞》曰：“晋，进也，明出地上，顺而丽乎大明”。《大象》也说：“明出地上，晋”。（按通常古义，明或大明均指太阳）。《说文》对晋字也谓：“进也，日出万物进；从日臸”；对于“臸”则谓：“到也，从二至”。总之，晋乃指日出之象。朱熹在《周易本义》中也说：“盖其为卦，上离下坤，有日出地上之象”。

“明夷”之明亦涵太阳之义，而“夷”则指日没。所以该卦《彖辞》说：“明入地中，明夷”。《大象》也重复其词：“明入地中，明夷”。正因有这类天象内容，故上六《爻辞》则曰：“初登于天，后入于地”。

这两卦的卦象，清楚地说明确与古代观测太阳的东出西没现象有密切关系。至于观测太阳出没的规律，自然是为了确定季节，及伴随季节推移所出现的气候、物候、昼夜长短等变化，以便为远古当时的人类在生产与生活方面提供指导或参考。掌握季节的进程是人类原始社会的自然经济时代最重要的科学技术活动之一。“五峰纪历”与八卦起源的关系乃中国远古科学史的孑遗。

卜筮的外衣虽厚，但终究无法全部掩盖易学本身所固有的科学锋芒。拭去落在这锋芒上的灰尘，发挥它多方面的有益作用，使中华文明重新走向世界，并使之光大。这便是今天易学爱好者和易学工作者的一项历史任务。

《周易》的经与传

王新春

被誉为“大道之源”的《周易》，是中国文化史上的一部极为重要的典籍，以之为源头，曾引发过一股涌涌不竭且又蔚为大观的大易文化洪流，它几乎波及到了传统文化的各个层面，对传统文化的形成与发展产生了极其广泛而又深远的影响。而众所周知，《周易》包括《周易》古经与《易传》“十翼”两个有机的组成部分。关于古经与“十翼”的关系，关于古经至“十翼”思想源流上的迁变以及古经与“十翼”在传统文化发展史中的地位与作用，历来是争议时出，莫衷一是。笔者即拟就上述诸问题略陈管见。

《周易》古经包括六十四卦的卦画、卦名及其相应的卦辞与爻辞。《易传》“十翼”则包括《彖传》上、下、《象传》上、下、《文言传》、《系辞传》上、下、《说卦传》、《序卦传》以及《杂卦传》十篇。这十篇著述，乃是易学史上对古经所作的最早且最有权威性的诠释。传统易学史上比较一致的看法认为，《周易》是数圣人忧世悯人之杰作。其中，伏羲画八卦，文王重八卦为六十四卦，并作六十四卦的卦辞，周公则遵文王之意，析六十四卦之爻而作爻辞，孔老夫子复“五十学《易》”，苦力究心，读《易》“韦编三绝”，述三圣之“奥蕴”而作《易传》“十翼”（当然，尚有伏羲画八卦因重之为六十四、神农重卦、大禹重卦等诸种异论，亦有文王作卦辞并作爻辞之说，等等）。传统易学认为，经以上数圣之作、述所成就的《周易》，涵盖了一切天人宇宙之理（《系辞上传》所谓“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，《系辞

下传》所谓“《易》之为书也广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”），乃是一部“极天地之渊蕴、究人事之始终”①的哲理宝典，实为大道之源；读《易》见天心，大则益于社会的和谐与稳定，小则可使个体寻得安身立命的最终归宿。

以上介绍的主要是在《周易》作者问题上传统易学的基本看法。而就其内容而言，在后人的心目中，《周易》的基本观念或精髓是阳阳学说（包括刚柔观念：阳刚而阴柔），组成八卦与六十四卦的两种基本爻画就是阴阳刚柔的基本表示符号，“—”称阳爻表征阳与刚，“– –”称阴爻表征阴与柔；它又具有一种独特的学说模式，那就是象数义理（易理）合一模式——由象数发而为义理（易理），由义理（易理）来解说象数（按，易理指卦爻象数所蕴涵的一切天人宇宙之理，义理则仅指卦爻象数所蕴示人事理则）——古经的卦爻画蕴涵一定的卦爻之象，古经的卦爻辞即为观相应卦爻之象而来，所谓“圣人设卦、观象、系辞焉而明吉凶”②；象、数、理、占是组成《周易》学说体系的四个基本要素，人们可依其辞而言，观其象以制器，达其变以行动，尚其筮法以占筮③，穷极天人之奥蕴，适然安身以立命。

笔者认为，就《周易》经传的作者、著成年代而言，古经与“十翼”皆非一人一时之作。古经出自巫师之手，大体成书于西周初中期，将其形成归诸伏羲等数圣名下的传统看法不足深信，但是如果视此数圣为几个人格化了的时代概念，当是基本可取的。“十翼”则大致是战国中后期的作品，它的形成虽曾深受过孔子思想的影响，但它断非出自孔子，而是属于介乎内求型的思孟学派与外进取型的荀氏之儒间的儒学别派的著述。④就它们的内

① 宋·胡瑗《周易口义》。

② ③ 《系辞上传》。

④ 王新春《易传学术思想归宿的再审视》，《山东大学学报》（哲社版），1990年第3期。

容而言，古经与“十翼”一方面具有一定的源流关系，另一方面又属两种性质迥异、理论深度不可同日而语的著述，前后者之间并非真正意义上的“作”、“述”关系，后人心目中的《周易》面目，主要是由“十翼”重塑而成的。

（一）占筮活动导致《周易》古经的产生

古经具有一种十分独特的学说框架模式，即每一六爻画之卦对应一定的卦名及卦爻之辞，卦名卦辞与卦画相属，爻辞与爻画相连，文辞解说符号画，符号画表征某种辞说。此一框架模式，直接导源于占筮活动。占筮活动有一个基本指导思想或基本信念，那就是占筮之人相信借助某种占筮道具（如蓍草）可实现人与外物或神灵间的某种神秘性感应，通过一番具体筮占，即可获得某种当下感应之机，而作为占筮结果的卦爻画即是该感应之机的表征物，这种表征物即蕴示问占者所欲筮问的有关信息，只要对此表征物进行一番认真分析，人们就可获得有关信息，明了筮问之事的吉凶休咎，进而采取相应对策以合理安排自己的施为。《周易》古经即是在以上述思想或信念为指导的占筮活动中产生的：古经的卦画就是占筮活动中借助占筮道具（如蓍草）这一中介物，通过一番分策极数的实际筮衍操作所传达的人与外物或神灵间的某种神秘性感应之机的符号表征，卦爻辞则是感应之机的文字表述。今以为，具体筮衍（演）本是一种十分自然的数学运算过程，运算的结果自然可得一定之数，筮人即因该数的奇偶、大小转换成相应的爻画（可见爻画本是一定之数的表示符号，代表着一定的具体数量值），只是由于筮人信仰、观念的作怪，上述自然的数学运算被罩上了神秘性感应的迷雾，同样地，作为运算结果的数字、卦爻画，也被赋予了蕴示感应之机、表征特定吉凶之内涵——古经因筮得之数的奇偶、大小转换成相应的爻画，

以两种不同爻画表征两种吉凶势力、状态或趋势，以两种爻画所代表具体数量值的大小表征两种吉凶势力、状态或趋势的强弱（即以《系辞上传》所述之“大衍”筮法而论，依此筮法进行具体筮衍，共可得“9、8、7、6”四种数字，9、7为奇用阳爻“—”表示，6、8为偶用阴爻“- -”表示；复因数量值大小的不同，9、6为老，7、8为少），以两种爻画（虑及它们所代表具体数量值的大小）的不同排列叠组所形成的卦画表征两种吉凶势力、趋势的消长。而卦爻辞，虽然说它们是具体占筮过程中所得感应之机的文字表述，但是其最后写定却经历了一个较长的历史发展过程。具体占筮活动要涉及各种各样的事项，不同时间、情势下筮问相同或不同的事项，总会出现筮遇相同卦或相同卦内某一爻或数爻一类情况，而这些不同时间、情势下筮遇之相同卦或相同爻相应于各自原先筮问事项事后“应验”的结果，往往是不一致的，将这些“应验”结果的吉凶情况作一番归纳概括，于是卦爻辞就随之产生了。当然，古经的卦爻辞还不同程度地经受过撰书人的文字、文学加工。

由此可见，（1）《周易》古经源于占筮活动，它的卦画与相应卦名、卦爻之辞相连的学说框架，本身就是一种占筮框架，它的基本功能也只是指导占筮。虽说是占筮过程中所要涉及的既有天文、气象、物候、地理，也有人类、社会诸多方面的情况，几乎囊括了时人的整个知识天地、生活视野，这在古经卦爻辞中即有充分体现，但是，占筮活动的目的主要在于求得行事的吉凶休咎情况，而并未把着力的重心放在对天地宇宙间各类事象以及天人宇宙之理的探讨上面，因此，古经主要是一种带有浓厚迷信色彩、缺乏一定理论思维的占筮经验之作，而绝对称不上是一部“极天地之渊蕴、究人事之终始”的哲学典籍；（2）组成古经卦画的两种爻画，本身来自具体筮衍所得之数，且即代表一定之数，只表征两种相反的吉凶势力、状态或趋势（其中，它们所代

表具体数量值的大小又表征两种吉凶势力、状态或趋势的强弱程度），而绝无表征阴阳刚柔观念这层内涵，而由两种爻画不同叠组所形成的各式卦画，亦只显示一定之吉凶休咎情势，而绝不蕴示阴阳二气、刚柔两种相反势力的消长，也不具备表征特定物象之功能；（3）与卦爻画相对应的卦爻之辞，只是对筮遇相应卦爻画之吉凶休咎情势所作之文字表述，在卦爻画只蕴示特定休咎而别无象征一定物象等其他内涵的同时，也非由观卦爻之象而来；（4）总结（2）与（3），《周易》古经只提供了一种卦画与一定卦爻之辞相对应的形式框架，《周易》的象数义理（易理）合一理论模式，此时根本没有形成。

（二）《易传》“十翼”在《周易》古经学说框架的基础上，对它进行了一番别开生面的全新诠释，宣告了《周易》独特理论模式和完整思想体系的形成。

随着中西文化交流、对比的深入，学者们日益清醒地认识到，与西方文化异说迭起、纷然杂陈、相互替代、超越的学术发展路数相异，中国传统学术却基本上走了一条以“述”为“作”、融旧铸新、继往以开来的经典注疏之路，具有鲜明的哲学释义学（Hermeneuties）特征；而从《易传》“十翼”到各个时期易学的发展演变，即典型地体现了传统中国学术的这一重要特征。

“十翼”虽以诠释古经的面目出现，但它并非古经原意的简单重复，并非古经义蕴的忠实再现（当然，从现代哲学释义学的角度来看，即或真正诚心致力于原典“原意”的“再现”，也只会是一种难以实现的幻想），真正说来，它对古经所进行的本质上是一种哲学释义学意义上的运作。通过这番运作，“十翼”融古经之旧而铸其新，脱其胎而换其骨，并赋予它以全新的思想内涵与理论形式，全然改变了它的面貌——

“十翼”承继春秋时人以卦象说《易》、以人事义理论《易》之绪，（按，就文献记载而论，古经成书后，最早所见利用它来筮占、论事的资料，要数《左传》《国语》所载春秋时人的易说。《左》《国》所载易说中有以卦象释卦者，此乃易学象数学派的发端；又有以人事义理释卦爻辞及卦象者，是为易学义理学派之滥觞；二者都为《易传》的产生打下了一定的思想基础。当然我们对春秋易学也不宜评价过高，因为从《左》《国》的记载来看，春秋时人基本上还是从占筮这一角度来利用古经的，且其易说尚欠系统，没有形成体系，易学中最重要的阴阳学说，就资料所及，此时尚未引入）经过一番“探赜索隐、钩深致远”的哲学思考，实现了卓有成效的全新理论建构：（1）它将易学的视界拓宽为整个天地宇宙，明确指出易学乃是一种探究天人宇宙之理的大学问，易道的中心乃是“三才之道”（三才：天、地、人）；（2）它备受道家、阴阳家等的影响，引阴阳学说及刚柔观念入《易》，以阴阳刚柔释古经的两种爻画（即以“一、－－”表征阴阳刚柔），以爻画之不同排列所组成的卦画显示阴阳二气、刚柔两种相反势力的消长盈虚，以阴阳论与刚柔观贯通古经的整个学说、框架体系，至此，阴阳学说（包括刚柔观念）方成为《周易》的根本学说、理论精髓和深层理论基线；（3）它在春秋时人卦象说的基础上，提出了比较完整的卦象学体系，并在此基础上创造性地发明了爻位、爻象说（例如除以爻画表阴阳刚柔外，尚另创有“得中说”、“当、失位说”、“得、失应说”、“乘、顺〈承〉说”等爻象爻位义例），从而使易学的象数义例基本告成，成就了一套比较完整的系统宇宙象数模式，于是卦爻画这些原先只表征感应之机、显示某种吉凶之意的占筮迷信之符，已被改造成表征宇宙万物万象万变的图式；（4）继而，它又对卦爻辞作了一番新的阐释，视卦爻辞为观卦爻之象而来，并依其象数义例、象数说释卦爻画，以卦爻画所蕴示之卦爻之象释卦爻辞之义蕴，从而真正创立起了象数义理（易理）合一的独

特《周易》理论模式，亦即易学理论模式——此一理论模式是由“十翼”所创立、为易学所特有而区别于其他学说的一种理论模式，它为后期易学的两个派别所共具，卦爻象数模式是两派立论的共同的基本根基：象数学派侈谈卦爻之象与数而少及人事之义理，但它仍遵从由象数发而为易理这一理论模式，仍从卦爻象数模式中引发除人事义理之外的其他易理，并且它也不同程度地涉及人事义理而并非绝不涉及；义理学派主谈人事义理而少谈或不侈谈（而并非不谈）卦爻之象与数，但它的特色也不在于突破上述理论模式的“束缚”而于象数尽行扫落，不在于离开卦爻象数模式而另发高论，卦爻所蕴示的象与数，仍是它立论的最终根基，其所遵循的仍是由象数引发义理这一理论模式，离开卦爻象数模式所谈之义理，则非易学之义理矣！因此，易学的象数论与义理论，从根本上来说是由“十翼”奠定的，后期易学，无论是象数学派（象学派、数学派以及宋代始歧出的“图书”学派）还是义理学派，本质上皆导源于“十翼”——；（5）象、数、理、占至此也才成了《周易》和易学的四要素。数，首先指具体筮衍过程中的分策极数，其次则指卦爻之数。爻画由筮衍所得之数转换而来，爻数，其一即指爻画所代表的具体数量值（9、8、7、6之类）及其奇偶之别；其二则指爻在卦中的位次（初、二、三、四、五、上之类）。卦数则指每卦六爻所代表具体数量值的总和。象，谓卦爻画所表征、蕴示的物象。理则有义理、易理之分，前已述及，在此不赘述。占即占筮；古经的占筮功能仍被“十翼”保留了下来。

经过“十翼”的这番全新释义学融铸，古经的占筮框架体系被改造成了一种象数与义理（易理）密切结合的独特思想体系，一种以阴阳论为深层理论基线、以象数框架为外在形式、以阴阳、物理、人道为内容的贯通天人的总体宇宙论随之出现，《周易》于是从占筮迷信之书一跃而真正变成了“极天地之渊蕴、究人事之终始”的哲学宝典。

由此可见，关于古经与“十翼”作者问题上的传统看法不足深信，前述人们心目中的《周易》面貌基本上是在“十翼”问世后才具备的，《周易》的完整思想体系与独特理论模式最终是由“十翼”建立的，《周易》在后世主要是以“十翼”赋予自身的全新面貌出现并对传统文化发挥其重大影响的。从此，历代易学家们在”十翼”思想体系的基础上，步其后尘，以历史所赋予他们的“前见”（Vorsicht），与原典古经及“十翼”进行了反复的“境界融合”释义学运作，从而使古老的《周易》学说历久而常新，“生生不已”。

（三）以《易传》“十翼”的问世为标志，传统文化发展史上具有重大意义的大易文化之源正式宣告形成。

多姿多态、灿烂辉煌的数千年传统文化发展长河中，曾出现了一股十分引人注目的大易文化之流，而这股文化之流泉源的真正出现，是在《易传》“十翼”形成以后（《周易》古经仅是该文化之流的”前源”）。

《易传》“十翼”的出现，从根本上改变了《周易》思想发展的方向，实现了一种以占筮迷信为基本内容的较低层次的学说向高层次的天人宇宙哲学的伟大转变，赋予《周易》以全新的思想功能，给它注入了勃然生机，致使这部号称“世历三古、人更三圣”（《汉书·艺文志》）的珍贵典籍在传统文化发展长河中拥有举足轻重的地位，逐步成为极为重要的文化汇聚中心。于是，以《周易》古经与《易传》“十翼”为源头，大易文化长流开始出现，且以其不可阻挡之势，由涓细至浩荡，愈涌愈烈。这股洪流“致广大而尽精微”，探至理而及小道，几乎波及到了传统文化的各个层面，于各种学说理论无不综罗、纳融、整合。由是大易文化真正成了不断开放、扩张、不断增益、发展的高层次

的动态智慧、文化结晶，成了包罗万象的庞大动态思想宝库。中国文化的巨大含融力在这里得到了充分的体现。如此，它与传统文化的各个方面都结下了不解之缘，与之相互触通，相互影响，相互促发、推进，为传统文化的形成与发展立下了不朽功勋。什么“魏晋风度”，什么“宋人气象”，等等，皆曾深被其泽。《四库全书总目提要》概括得好：“《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，故易说愈繁。”因此，一部大易文化发展史，可以毫不夸张地说，就是一部传统文化演变史。这样，《周易》、大易文化就理所当然地成了传统文化的很好象征。当然，这股大易文化之流既积淀下了大量的传统文化精华，也卷进了不少的精神垃圾。个中是非与曲直，自当留归后人评说。

象数思维方法与古代科学技术

唐明邦

《周易》是由象数符号系统和文字系统结合而成的古老的思想体系。它在我国思想史上，绵延数千年，诱导出不下三千种阐发这一思想体系的易学著作，形成一脉相承、独具特色的易学思想传统，其中最引人注目的是象数思维方法。

所谓象数思维，是借助于《周易》的卦象和爻象，进行形象思维，取象比类，触类旁通，以发展理性思维的一种思维方法。用这种思维方法进行思维，在把握思维客体，加工思维内容、形成理性认识的思维过程中，都要通过易学象数的推演程式，这是一种特殊思维方法。

易学象数思维方法，在中华民族的幼年时期开始形成，几千年来不断充实。它经受住时间的考验，久而弥新。

《周易》象数思维方式的具体内容和表现形式，笔者在其它论文中有过较详细的描述。这里着重论述象数思维方式的基本特征、致思准则、合理内核，以及它的突出优点。

一、“取象比类”——象数思维的基本特征

象数思维，顾名思义是一种取象思维方式，在其思维过程中，离不开卦象和爻象。

远古之人，智力有限，不能离象言理。“取象比类”是古代的理性思维方法。八卦之卦，即八种象。所谓”卦者，挂也”。

挂上一种直观的象，以引起人们的联想与想象，便于论理。

古人认为卦象是从天文地理等物象中概括出来的。《易传》说："仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦"。八卦一经设定，就有着以简御繁的特殊思维效用。《易经》称之为："其称名也小，其取类也大"。① 取象的目的在比类。取象是选择个别事物作典型，比类则是根据个别事物中的共相加以演绎。取象比类，是由归纳到演绎，由个别到一般的思维方法，既不同于单纯的归纳法，也不同于单纯的演绎法，它不属于形式逻辑的思想体系，而是一种辩证逻辑思想体系，是归纳与演绎的综合运用。

取象比类，从思维借助于卦象这一点看来，富有形象思维的特点，从取象的目的在比类而言，它有着逻辑思维的特性。因此以取象比类为特征的象数思维方法，是形象思维同逻辑思维相互诱导的特殊思维方法。

《周易》中的众多事例，都充分揭示了这种思维方法的基本特征。

《易传》中的《象传》，有大象，有小象。"大象"是专门解释64卦的卦象。清代易学大师王船山指出，"大象则纯乎学易之理，而不与于筮"。②正确地指明"大象"全在借卦象谈哲理，与占筮无关。大象全面分析了古代取象比类的思维方法，表明这种思维方法自战国时期以来，已形成传统。

明夷（䷣）爻，上坤下离，坤象地，离象火。取象地下有火。《大象》曰："明（日）入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明""明入地中"，是取象："莅众，用晦"，是比类的论断。王船山解释道："明庶政，则法山下之火，（贲卦之象）；……施治于下，则法地之藏夫日。（明夷之象）道盛而民可由，

① 《系辞下》。

② 王船山《周易大象解序》。

德至而民不可知，抑各有所当也”。这是说，山下有火，则草木百物洞悉无余，明庶政应从贲卦取象；日入地中，虽有光明而不显露，人君施治于民，当持此种“用晦而明”的态度，做到“德至而民不知”，这才是理想的君主。黄宗羲将自己的政治哲学著作命名《明夷待访录》，含有取象比类的深意。

损（䷨）卦，上艮下兑，艮象山，兑象泽。《大象》曰：“山下有泽、损。君子以惩忿窒欲”。山下有泽，何以比类于“惩忿窒欲”呢？对此，王船山有详细解释：“刚过则忿，柔过则欲。兑下二阳之很，以六三之柔释之，惩忿之象也；艮下二阴之柔，以上九之刚静以止之，窒欲之象也。皆以损情之有余。而使之平也”。这是说，损者损有余之情也，目的在求得平和之情以符合人道，符合人道者则不用有损。这里纯就上艮下兑之“卦象”论事，没有结合“山下有泽”的物象。“山下有泽”倒是“满招损”的取象。

《荀子》曾经从物象（欹器）出发，阐发满招损的哲理。《宥坐》写道：“孔子观于鲁桓公之庙，有欹器焉。……”孔子曰：“吾尝闻宥坐之器者，虚则欹，中则正，满则覆”。孔子谓弟子曰：“注水焉！”弟子挹水而注之，中而正，满而覆，虚而欹。孔子喟然而叹曰：‘吁！恶有满而不覆者哉！’”欹器满则覆，是取其物象，比喻人自满则遭受失败，这是比类思维方法的妙用。谦受益、满招损的哲理，通过物象作了生动的说明。同取卦象比类事物，有异曲同工之妙。取物象比类，是《周易》取卦象比类思想方法的泛化。这种泛化现象，类似《诗》之比兴。在我国古代哲理诗中，运用十分普遍。《周易》卦爻辞中有不少命题，如“介于石，不终日。”（豫·六二）“履霜，坚冰至”。（坤·初六）“其亡其亡，系于苞桑”。（否·九五）“小狐汔济，濡其尾”。（未济·卦辞）等，都是取物象进行比类的典型。

二、阴阳对称，刚柔调和——象数思维的致思准则

易学哲学的自然观，肯定宇宙万物都由阴阳二气所构成。天、地、人三才，无不是一阴一阳的对立统一。天道、地道、人道，即是对立双方消长衍变的规律性，“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”。[①] 阴阳、柔刚、仁义，相反相成，对称互补，构成统一和谐的宇宙万物和社会人际关系。一部《周易》就是对这种对称互补、和谐关系的探讨。

八卦和六十四卦的排列方式，都体现着这种对称和谐关系的准则。

八卦之中，乾（☰）与坤（☷）是三阳同三阴的对称。和谐；坎（☵）与离（☲），是二阴一阳和二阳一阴的对称和谐；震（☳）与艮（☶）对称和谐，巽（☴）与兑（☱）对称和谐。八卦构成四对矛盾和谐统一体。将这四对卦象，排列在一个圆周上，可以构成先天八卦或后天八卦，两种排列方式，在学术上各有价值。区别在于八卦所代表的方位不同。先天八卦，是离东、坎西、乾南、坤北、震东北，兑东南，巽西南、艮西北。后天八卦，是震东、兑西、离南、坎北、巽东南、艮东北、坤西南、乾东北。所取方位虽有不同，而其东西、南北二卦之间的对称和谐原则却是一致的。

六十四卦之间的对称和谐关系也很突出。

否（䷋）与泰（䷊）、剥（䷖）与复（䷗）、

损（䷨）与益（䷩）、鼎（䷱）与革（䷰）、等等，从卦象上看，是阴阳对称的，从卦名含义上看，是对立统一的。二者相反相成，构成矛盾双方，形成固定的思维模式。这些对立而统一的

① 《说卦传》

卦象，为取象比类的思维方法提供了有益的启示。

阴阳消长、对称和谐原则，形成中华民族象数思维中的致思准则。这种准则，不只表现在哲学上，并渗透在科学、技术思想中。

科学中的表现，可以中医学理论为典型。中医治病的基本原则是“阴病治阳，阳病治阴”。①治病的目的在调整已受破坏的生理机能，使之重新回到阴阳和平状态。“调气之方，必别阴阳。……微者调之，其次平之，盛者夺之”，“谨察阴阳所在而调之，以平为期”。②中医学可谓阴阳调和医学。

阴阳相反相成的致思原则，在中药方剂学中的运用，更为普遍。相恶、相畏之药，同用于一方，反生奇效：“牛黄恶龙骨，而龙骨得牛黄更良；黄蘗畏防风，而黄蘗得防风其功愈大”③。补药之中兼用泻药，更妙不可言。“医中之圣”李时珍揭示其中妙理说：“古人用补药，必兼泻邪；邪去则补药得力。一辟一阖，此乃玄妙。后世不知此理，专一于补，所以久服（补药）必至偏胜之害也。”④一补一泻，一辟一阖，相反相成，阴阳调和，百病可祛。中医遣方之妙，蕴含着阴阳相济的致思哲理。

技术上的应用，可以建筑为例。北京故宫建筑设计的基本指导思想，就是讲究阴阳对称协调，从天安门到神武门，整个庞大建筑群，以中轴线为基准，前后、左右处处注意对称。以太和、中和，保和三大殿为中心，乾清、坤宁二宫为后卫，文华、武英二殿为侧翼，无论形象和名称，都体现对称协调原则。

① 《素问·生气通天论》。

② 《素问·至真大要论》。

③ 方以智《物理小识·药性总论》。

④ 李时珍《本草纲目·泽泻发明》，第二册第1350页。

三、整体思维——象数思维的合理内核

易学将人体小宇宙，与自然大宇宙，都看作是有机统一的整体，象数思维的内核就是引导人们用整体思维方法去观察分析宇宙万物的运动、变化和发展。

《周易》六十四卦，都是一个个整体，每卦六爻之间存在着相互制约关系；任意变动其中一爻，阴爻变阳爻，或阳爻变阴爻，都会造成内部诸关系的改变。以归妹（䷵）卦为例。

贞悔二体关系的变化——每一别卦由贞悔（内外）二体所组成，归妹乃贞兑（☱）悔震（☳）。若贞悔二体之中任何一爻有变，即不再是贞兑或悔震，归妹卦亦不复存在。

三才结构的变化——六爻代表天地人三才、初、二两爻为地位，三、四两爻为人位，五、上两爻为天位。归妹之地位为二阳，人位为下阳上阴，天位为二阴。如其中任变一爻，则此种结构将受破坏。

比应关系的变化——二体之中，天、地、人三才每相感应，初与四应，二与五应，三与上应。相比之际，阴与阴，阳比阳，谓之无应；阴比阳、阳比阴谓之相应或有应。归妹六爻任变其一，则比应关系改观。

承乘关系的变化——六爻之中。下爻对上爻而言谓之承，上爻对下爻而言谓之乘。归妹六爻初与二为阳承阳，三与四为阴承阳，阳乘阴，五与上为阴承阴。任变一爻则其中承乘结构改观。

中和关系的变化——六爻之中，初，三、五为阳位，二、四、上为阴位。阳爻居阳位，阴爻居阴位。谓之得位或正位。阳居阴位，阴居阳位，谓之失位。二为下体之中，五为上体之中。二爻为阴、五爻为阳，则既正位，又有应，称为中和，属卦爻组合的最佳状态。归妹九二与六五，阴阳虽有应，但却失位，不存

在最佳状态。

互体结构的改变——六爻之中，二、三、四爻构成一经卦，称为下互体或内互体，因其以下卦或内卦为主；三、四、五爻构成一经卦，称为上互体或外互体，因其以外卦或上卦为主。六十四别卦中，任何一卦都包含两个互体卦，加上原来的上体和下体，共有四个经卦。归妹的四经卦是：内卦兑，外卦震，内互离，外互坎。兑震离坎四经卦，正是《兑卦》中所讲的震东、兑西、离南、坎北四正卦，不只代表四方，同时代表春震、夏离、秋兑、冬坎四时。四正卦显示传统思维中时间和空间的结合。归妹又是长男与少女结合，故《易传》曰："归妹，天地之大义也。"若归妹之六爻任变其一，则此种互体关系改观。

旁通、飞伏关系的变化——别卦每卦本是六爻，按阴中有阳，阳中有阴，阴阳不相离的原则，共为十二爻，显者六爻，隐者六爻、显而可见者为"飞"，隐而不见者为"伏"。阳飞则阴伏，阴飞则阳伏。归妹卦"飞"者六爻为初九、九二、六三、九四、六五、上六，"伏"者六爻则与之相反，为初六、六二、九三、六四、九五、上九。此乃上巽下艮之渐（䷴）卦。渐卦与归妹卦的关系是，归妹各爻为渐之飞，渐卦各爻为归妹之伏。渐与归妹这种六爻隐显互含关系谓之旁通。渐与归妹互为旁通卦。六十四别卦，各有自己的旁通卦。归妹六爻中任变一爻，则其旁通卦亦变。

综上所述，六十四卦各自为一整体，任意变动其中的一爻，则引起一系列相关性变化，牵一发而动全身，这就是《周易》象数中的整体关系。象数思维的合理内核正在于通过象数推衍程序，强化整体观念。使人们每遇一件事物，必须从各种不同角度考虑它与其它事物之间的诸种相互制约关系，深思熟虑，慎重抉择。

在我国古代有不少重大技术工程，其主持者大多运用易学象数思维法则，进行技术措施的可行性分析。就治黄河工程而言，

它涉及许多重大技术措施，须采取黄河、淮河、运河三大方面统筹兼顾原则，实行全面治理。抓住水流与泥沙这一对主要矛盾，上游、下游兼顾，修筑河堤、疏浚河道、堵塞决口多种方法并行，治理黄河安定淮河，保证运河漕运畅通，构成三位一体的整体工程，相互配合才能取得综合治理的最佳效果。某一局部技术措施失当，都会影响全局。无论是明代治黄专家潘季驯，还是清代治黄专家靳辅、陈潢都是这样思考问题的。他们在治河过程中之所以能全面考虑、妥善处理疏浚河床与建河堤束水攻沙的关系；以清水（淮水）释浊水（黄河水）。清浊相济以刷浊的关系；治黄与保运相辅相成的关系，修筑堤防与守卫河堤全面兼顾的关系等，都可视为易学象数思维中整体思维法则的创造性运用。

中医学中整体思维方法的运用也十分突出。在辩证论治过程中视人体小宇宙同自然大宇宙为一整体。根据脏象，结合时令、地域、人体素质及病史进行阴阳、表里、寒热、虚实“八纲”分析，得出病证结论；针对时令不同，老少之别，脏腑虚实，采取因人而异的治疗方案，决不一药治百病。这都与象数思维中整体思维方法相一致。

整体思维中，包含着突出的原始系统论思想。这是十分可贵的。注重整体，并不妨碍讲求开放。中医学、治黄工程都是将整体看作一个开放的体系，而不是封闭的体系。整体同开放，是对立的统一，从开放中求得整体机制的平衡与发展，是整体思维的精髓。

四、强调序列、注重节律——象数思维的突出优点

古代人从长期生产实践中，认识到宇宙万物的运动变化都有其规律。《易传》讲“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消

息”。（丰卦）汉代象数学家为了形象地描述四季阴阳寒暑变化的周期性，提出卦气说、纳甲说、爻辰说等等象数思维模式，借易学象数模拟自然变化的节律、星移斗转的周期。这种象数思维方法，尽管相当牵强，从认识论上看，却有一定优越性。

就爻辰说作一粗浅分析。它将一年十二月，一日十二时，同二十八宿相结合，再同乾坤二卦的十二爻位相配，构成十二爻位、十二辰、二十八宿之间固定的对应关系，用以描述自然变化的周期。排成圆形，构成爻辰图，其对应关系如下：

爻位	坤六四	乾初九	坤六三	乾上九	坤六二	乾九五	坤初六	乾九四	坤上六	乾九三	坤六五	乾九二
十二辰	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅
二十八宿	斗牛女	虚·危	室·壁	奎娄胃	昴·毕	觜·参	井·鬼	柳星张	翼·轸	角·亢	氐房心	尾·箕

古人用十二地支记录昼夜时间的推移，一昼夜分十二辰。十二辰各有“初”、“正”二时，共二十四个时辰，相当于当今的一日24小时。

十二辰排成圆圈，子、午为经，卯、酉为纬。春秋二季，日出卯入酉，午为正午，子为半夜。形成人们固定的时辰观念。卯、午、酉、子四时，又可代表东南西北四方，因真正是太阳此时所居方位。卯时日东升，酉时日西沉，午时日正南，子时日正北。为了便于掌握一年四季每月太阳出没的时刻，古人以爻辰为基础，加上天干与八卦，编成口诀：“正九出乙入庚方，二八出

兔（卯）入鸡（酉）场，三七发甲入辛地，四六出寅入戌藏。五月生艮（丙）归乾（壬）上，仲冬出巽（辛）入坤（癸）方。惟有十月与十二，出辰入申仔细详"。①

爻辰图将十二辰与二十八宿配合，在天文学上颇有意义。四方配二十八宿，每方七宿，即天文学上的"四象"。东方苍龙，角、亢、氐、房、心、尾、箕；北方玄武，斗、牛、女、虚、危、室、壁；西方白虎，奎、娄、胃、昴、毕、觜、参；南方朱雀，井、鬼柳、星、张、翼、轸。十二地支配二十八宿，既显示时间季节，又显示空间方位。

十二辰同星宿相配合，将时辰观念转化为十二星次的空间观念有深刻的道理。中国古代天文学将天球分成十二桔瓣状天区，便于观察日、月、五星及其他天象在恒星间的位置。爻辰图为中国天文学沿用赤道式座标系统，以北斗的斗柄在初昏时的指向来定季节的方法提供了方便。它渊源于《尚书·尧典》所载的古代方法："日中星鸟，以殷仲春"。"日永星火，以正仲夏"。"宵中星虚，以殷仲秋"。"日短星昂，以正仲冬"。在古老的农业国度，这种观星授时方法，世代相传是不足为怪的，配以爻辰，使之更易掌握。人们由此可得到启示，更加注意观察人和万物发展变化的节律与周期。

医学家利用这种节律观念，观察研究人体生理发育的节律。指出男人和女人发育节律有差异。女子发育，以七年为期，男子发育以八年为期。关于男子发育的节律，《黄帝内经素问·上古天真论》写道："丈夫八岁，肾气实，发长，齿更。二八，肾气盛，天癸至，精气溢写，阴阳和故能有子。三八，肾气平均，筋骨劲强，故真牙生而长极。四八，筋骨隆盛，肌肉满壮。五八，肾气衰，发堕齿槁。六八，阳气衰竭于上，面焦，发鬓斑白。七

① 《奇门遁甲大全》。

八，肝气衰，筋不能动，天癸竭，精少，肾藏衰，形体皆极。八八则齿发去，……身体重，行步不正，而无子耳。”这是两千多年前，医学家们对人体生理发育过程及其节律的观察。至今对医学、养生学仍有参考价值。中国人自古以来重视观察、研究、掌握自然界，大自天体、小至草木的运动变化过程的周期。《吕氏春秋·圜道》对此有过科学概括“日夜一周，圜道也。月躔二十八宿，轸与角属，圜道也。精行四时，一上一下各与遇，圜道也。物动则萌，萌而生，生而长，长而大，大而成，成乃衰，衰乃杀，杀乃藏，圜道也”。过去认为讲周期循环就是形而上学循环论。这种观点是不足取的。其实，忽视自然界万物运动变化的周期循环原则，要想适应生态平衡。保障人类生存是不可能的。违背自然变化的循环周期，无不受到自然法则的惩罚。

结　语

易学传统中的象数思维方法，源于远古的神学，与占卜相联系，后来从神学中分化出来，成为古人用以锻炼理性思维能力行之有效的方法。它同西方形式逻辑思维方法不同，不只提供一种思维形式，同时诱导思维内容，是思维内容与思维形式结合的一种奇特方式。

象数思维方法，有利于总结人类的实践经验；便于归纳现象，作出结论，进行演绎。它是归纳法与演绎法的结合；其特点还在于既非单纯讲综合，亦非单纯讲分析，是分析与综合的统一。这种特殊思维方法，数千年来一脉相承，对科学思维的发展起了重要的作用。

易学象数思维方法，是中华民族理性思维的产物，古代先哲智慧的结晶。但在理性思维中包含着不少非理性思维的因素，存在着机械论、循环论、直觉主义、超逻辑思维等方面的局限性，

不利于人们进行精密的逻辑思维，这是无庸讳言的。它注意从整体上、宏观上把握事物运动变化的内在矛盾，它注重发展的节律和周期，追求事物之间稳定的和谐统一，这是象数思维方法的巨大优点。故易学同科学有着密切的关系。黑格尔说："《易经》包含着中国人的智慧。"莱布尼兹称赞《易图》为"现存科学的最古纪念物"。冯友兰先生称《周易》哲学为"宇宙代数学"。这些称誉都是中肯的。

《周易》的占筮迷信与科学智慧

翟廷晋

《周易》古经原是占筮之书。占筮本是一种求助于神灵的迷信操作。任何一个民族，在其远古时期，差不多都曾存在过占筮一类的迷信，这是因为当时人们智慧未开，对自然界存在着畏惧和崇拜心理，从而企图依赖鬼神预测吉凶的缘故。

中国古代，除龟卜之外，就占术来说，也不止筮占一种，还有梦占、星占、五行占等等。《汉书·艺文志·数术略》就曾经著录了大批这方面的著作，可见中国古代占术之盛了。

虽然刘歆、班固等人没有把现存的这部《周易》（他们称为《易经》十二篇。）另外《数术略》蓍龟类又著录《周易》三十八卷）列入数术类，而是将之列在儒家六艺（六经）之首，但这只是《周易》发展到汉代的情况，如果追本溯源的话，它仍然是古代占术的一种，即筮占。不过，值得发人深思的是，就这样一部占筮的记录，经过后来的发展演变，竟然成为儒家群经之首，成为“易道广大，无所不包”的百科全书，不但在过去的几千年中，对我国的文化、科学、思想产生过广泛而深远的影响，而且直到今天，仍然使不少人对之深感兴趣。并且在世界范围内受到重视。甚至有的人还把它的古经部分视作储存古人智慧的密码库来进行探索破译。相反地，记录其他占术的许多著作，虽然当年也曾与易道占术相互争胜。但时至今日，差不多已经散佚殆尽，即使有的还剩下一些残灰余烬的话。也只能遗存民间俗文化的底层，与今天的《周易》已经不可同日而语了。这究竟是为什么？

当然，其中也存在着一定的人为因素，如历代统治者和儒家学者的大力提倡。但究其最终原因，恐怕不是单靠外部力量的人工扶植所能奏效的，还需要到《周易》内部探求其根源。也就是说，《周易》本身还存在着历久未被磨灭的魅力。这种魅力不是别的，就是长时期以来，它在占筮迷信外衣的掩盖下，潜藏着丰富的科学智慧，即《周易》把占筮迷信和科学智慧作了比一般占术更加巧妙的结合。

当然，古代的各种占术中，都可能包含有一些科学知识。占星术中有天文历法知识；占梦术中也包含有一些人体生理心理方面的知识。而且，它们对古代人类社会生活所产生的影响也不亚于筮占。据史料记载，象春秋时期的梓慎、裨灶等占星术家，竟能通过对星象变化的观察来预占所谓国家的兴亡、王公诸侯的生死以及大范围的自然灾害等，从而引起社会，特别是上层社会的震动。至于梦占，看来可能比星占、筮占起源更早。因为原始人最早对自身的困惑是“做梦”。他们误认为，人入睡以后，人的灵魂可以离开躯体而游荡，不但可以与日常范围内的人交往，而且还可以与自己死去的亲人，甚至从未见过的神灵鬼怪接触。他们认为人在梦中所遇到的一切，都和醒时一样是真实的。所以原始人认为，每一个现实的人都应当对自己梦中的行为负责。这种情况，在上一世纪的八十年代，有的西方旅游者还在圭亚那的印第安人中发现过，恩格斯就是从这里去追溯唯心主义观念产生的最初根源的。这种现象，也应当是原始占梦术的直接根源。据《史记·殷本纪》记载，约当公元前1300年时，殷王武丁就曾利用占梦术起用过身为奴隶的傅说为相，使殷王朝得以中兴。武丁虽然身为最高统治者，但他要想冲破宗法制度下在用人制度上“卑逾尊、疏逾戚”的禁条，特别是要把一个尚不具有人格的奴隶越级提升为相，在上层统治集体内部是难以通过的。所以他最后不得不乞灵于占梦术：“武丁夜梦得圣人，名曰说，以梦所见视群臣

百吏，皆非。于是乃使百工营求之野，得说于傅险中。是时说为胥靡，筑于傅险，见武丁，武丁曰：是也。得而与之语，果圣人，举以为相，殷国大治。”又据《诗·小雅》中一些诗篇的记载，西周时期占梦术的流行是相当普遍的。但是，这些一度对社会生活产生过重大影响的占术，后来随着社会的发展和科学的进步都逐渐衰落了，例如当中国社会进入汉代以后。天文历法科学和人体生理病理科学，都分别作为专门科学在原有的基础上得到了突飞猛进的发展，而原来与它们相结合的占星术与占梦术这些迷信外壳，却逐渐被冲破和被抛弃了（但并不能与神学迷信完全割断联系）。这时，唯有以占筮术为外壳的《周易》这部奇书，不仅未随社会的发展和科学的进步而被泯没，相反地，它却能以自身的演变，来适应封建社会的发展和科学分支的繁密而日益提高其社会地位。这里面最主要的奥秘，就在于《周易》的占筮迷信和科学智慧的结合，不是局限于对某一具体领域的科学知识的结合，而是着眼于对“广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”的无所不包的科学知识进行概括，也不是局限于对具体的科学知识本身的结合，而是着眼于“彰往而察来，显微而阐幽[1]开而当名辨物，正言断辞”等思维方法和科学模式上与科学知识相结合。就这种意义上来说，《周易》好象一块海绵，对待周围的科学知识就好象对待水分一样，则是不加选择地兼收并蓄，然后以自己独特的方式，在占筮迷信的外衣下，经过提炼改铸，形成一定的思维方法和科学模式，然后再回过头来，又象海绵再把水分释放出来一样，再去规范、浸润、涵养其他具体科学。这就象《四库全书总目提要，经部·易类一》所说的：“易道广大，无所不包。旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术以逮方外之炉火，皆可援易以为说。”这就是《周易》较之其他占术以至于儒家的其

① 语出《周易·系辞下》。原作“而微显阐”，依朱熹《周易本义》改。

他经典来说独具的魅力。

但是，占筮既是一种迷信，它就有与科学智慧不相容的一面，就有阻碍科学发展的一面。所以《周易》虽然包含有不少精粹的朴素唯物论和辩证法思想，但就整个思想体系来说，它又无法摆脱唯心主义和形而上学。当然这也是时代条件所决定的。《周易》的这种局限性，春秋战国以来一些具有无神论倾向的思想家，他们虽然还无法冲破《周易》的"以神道设教而天下服"这顶大帽子，但是，他们对其中占筮迷信的消极作用已有所觉察。并委婉地、或明或暗地对之作了批评，试图着重撷拾其中的科学智慧，而舍弃其占筮迷信的外壳（或者将之置于无足轻重的地位）。如孔子就曾认为：既然"不恒其德，或承之羞"（《易·恒·九三》爻辞）这两句话的哲理已经表达得如此清楚明白了，一个人去做事情，就看他有没有恒心了，用不着去占筮了（"不占而已矣"）。荀子也认为："善于《易》者不占。"（《荀子·大略》）意谓善于学《易》者在于吸取其中的科学智慧，不在于占筮。《淮南子》的作者也认为："《易》之失也卦。"（《淮南子·泰族训》）意即如果将其中的占卦迷信去掉，易道就更加完美无缺了。还是后来的王夫之讲得比较机智，他说《周易》的占筮只是"以鬼谋助人谋之不逮。"其实，在整个封建社会中，在近代的科学方法论还未广泛为人们所掌握之前，要做到完全抛弃《周易》中的占筮迷信，仅取其中的科学智慧，而又使其成为"易道广大，无所不包"的百科全书是无法做到的。因为二者是紧密地结合在一起的，而且这种结合是与其他占术不同的，所以只靠科学本身的发展还无法冲破它们之间的结合，还需要有新的、科学的方法论来代替。

《周易》的科学智慧，不仅表现在它那包含有丰富哲理的卦爻辞中，和巧妙安排的六十四卦的卦序中，以及《易传》各篇对易理所作的精辟阐发中，而且同时地表现在它那充满神秘色彩

的占筮迷信操作中。《周易》的原始筮法究竟如何，虽然已经无法详考，但《系辞上》所说的"大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扐以象闰。五岁再闰，故再扐而后挂。……引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣"这段话，一般认为还是有所依据的，因为用它来解释《左传》、《国语》中的筮例大体上说还是符合的。而这段迷信说教的本身，正是运用数的奇偶相依和相互转化的数学知识来试图为世界构成和天体运行构造一个数学模式。这里的五十，即五十五的省略①。而五十五正是十进位制的奇偶两组数字的和（25＋30）相加在一起。《系辞》称之为"天地之数"，即"天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。"也就是说它是一切数的根源。五十余一不用的"一"，象征世界的原始状态，即太极②。将所余四十九根蓍草"分而为二以象两"的"两"，就是天和地，即阴和阳。"挂一以象三"，就是天、地、人三才。这表示世界上已经出现了人类社会。然后是一年分为四季、三百六十天一个回归年、五年再闰、……这样不断地运转延续，就是世界运转的模式，就是人类社会的历史。

以上讲的"五岁再闰"、"三百有六十当期之日"。也并非严格意义上的计算数字，因为《系辞》成书在战国中期（有的学者认为成书还要晚），历法上已经普遍使用19年7闰法和365¼日的回归年计日法，这里作为筮法提出的"大衍之数"，显然是作为世界形成和天文历法的数学模式提出来的。后来到了汉代，人们又提出卦气、纳甲、爻辰来解释《周易》，其中虽然有不少牵强附会之处，但他们是要通过卦气、纳甲、爻辰，把《周易》

① "五十"一数的来历，汉以来注《易》者的说法不一。这里取李鼎祚《周易集解》按语。

② 李鼎祚《周易集解》引崔憬说："含一不用者，以象太极，虚而不用也。"

原有的一些数学模式再和天干、地支、五行和方位配合起来，试图以新的数学模式来适应汉代已经发展起来的天文历法科学和其他科学（如音律和人体科学等），这对后世的科学发展是有积极影响的。就汉代历法来说，从太初历到三统历，推算日益精确。后来到了南北朝时，祖冲之制定大明历，已把岁差原理应用于历法。到了唐代，一行曾对子午线进行过实测，而且他制定的历法在格式上也较前更为完整。但是，直到唐代一行，在数学模式上却仍遵循着《周易》筮法中的“大衍之数”，所以他称自己的历法为“大衍历”。可见这一数学模式对中国古代历法科学影响的深远了。当然，时至今天，如果仍然相信和宣扬占筮迷信的一套筮法，那无疑是非常荒谬的，但如果不对之研究剖析，简单摈弃了事，也会有碍于科学知识的发掘。

还有，《周易》的功用是教人预测出来的。它的所谓“预测未来”，也同样包括科学与迷信两个方面。就占筮迷信来说，是宣扬用所谓“通神明之德”的办法预告人以吉凶。这当是靠不住的，因为它是纯粹偶然的，是会骗人的。但就科学智慧来说，《周易》有时也可以使人预测到未来。这就是占筮者如能正确掌握卦、爻辞的丰富哲理和卦象变化的辩证思维方法，再恰当地结合自己所面临的客观形势，就有可能对现实作出正确的判断和决策，或者对正确的判断和决策起到某种辅助作用。关于这一点，我们从《左传》、《国语》中所保留下来的古代筮例中，就可以看出占筮迷信和科学智慧二者之间的错纵复杂关系。另外。《论衡·卜筮篇》还曾记载过这样一个筮例：春秋末年，鲁国要讨伐越国，筮得《易·鼎·九四》爻辞：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”这条爻辞的含义是非常清楚的，而且已经指明是一个凶卦。故占筮者子贡认为：“行用足，故谓之凶。”行军要用脚，现在脚断了，预示这一仗无论如何打不得。孔子则作另一种解释：“越人水居，行用舟不用足，故谓之吉。”结果，鲁国果然

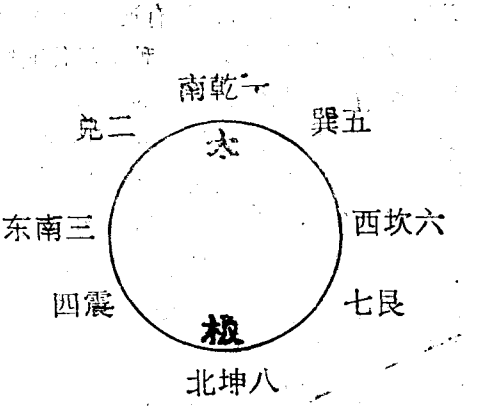
打败了越国。王充称子贡是“直占之知（智）”，即机械地死扣爻辞的条文，这样就完全陷于占筮迷信，听命于偶然的安排，这样不但于事无补，而且会造成危害。他说孔子是“诡论之材”，故能“睹非常之兆”，并能审时度势，作出正确的解释。王充还认为，象子贡这样的“直占之智”，当时为数不少，而象孔子这样的“诡论之材”，当时却为数不多。意思是说，只有不拘泥于卦爻辞的字面含义，能正确根据当时当地的实际情况，进行广泛而灵活地论证（这里的“诡论”不是贬义词），甚至作出与卦爻辞字面含义相反的结论，才能正确预测到事物未来发展的趋势。所以《系辞上》又说：“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”这里两个“玩”字是意味深长的。《论衡·卜筮篇》举出的上面这条筮例，事实上是通过占筮活动，鲁国的主战派利用易理中相反相成的变易原理，扩大了自己的影响，坚定了怀疑论者打败越国的信心。但是，说卦者进行广泛联系时，虽然有很大的灵活性，但又不能漫无边际地脱离卦爻辞本身而信口开河，必须与所占得的卦爻辞有内在联系。因此，古人在长期进行占筮活动中，又约定俗成地形成了许多说卦、解卦的规则，例如通过所谓“承”、“乘”、“比”、“应”等来沟通一卦中各爻之间的关系；通过“互体”来沟通卦与卦之间的关系等等（这些规则虽然繁衍于汉代，但春秋时期已开其端）。另外，《说卦》还把八个经卦分别象征各种家畜动物、人体组织、形象颜色等，这都是为了说卦解卦时便于进行更加广泛的联系。否则，整部《易经》才不过六十四条卦辞，三百八十六条爻辞，总计还不到五千字，联系得再巧妙灵活也是有限度的，也是无法发挥出《周易》“彰往而察来”的功效的。所以《系辞上》又说：“蓍之德圆而神，……神以知来”、“卦之德方以智，……智以藏往”。这里说的“卦”就是全部易象和卦爻辞。“圣人设卦观象系辞焉以明吉凶”，这些都是已知的东西，是圣人留下的智慧。因而是有规可

循的，所以说它是“方以智”。但是，这终究是以往的东西，仅仅弄清这些还不够，究竟占筮者最后要用哪一条卦爻辞来预测自己行动的吉凶，即在储存众多信息的信息库中，究竟要检索出哪一条信息才是占筮者所需要的，即能够指导其未来行动的，这是“卦”本身解决不了的，这就要靠“蓍”。即需要通过神妙的筮法操作来检出，所以才说“蓍之德圆而神”、“圆而神”是对“方以智”来说的，即通过筮法最后究竟会检出哪一条卦爻辞，这又是无规可循的，即纯粹是偶然的，所以，神就神在这里。但当卦爻辞确定之后，如果能结合实际对之进行广泛地联系和灵活地解释。又可以预见到未来行动的契机，所以又说“神以知来”。《系辞》同时又指出，神就是“知几”，“知几其神乎！”所以要想“知来”，必须“知几”。因为“几者，动之微，吉之先见者也。”后来人们在引用这句话时，有的常在“吉”后加“凶”字（最早见《汉书·楚元王传》）其实，《系辞》这句话的意思是很清楚的，意谓人能真正做到知几，也就不存在“凶”了。因为知几就可以见几而作，就可以避凶趋吉。所以一个人如能做到知几，这本身就是“吉”了。当然，这些都是就科学智慧而言的，占筮迷信本身无法做到避凶趋吉，充其量也不过是世俗所谓的“碰运气”罢了。

《周易》非常重视“彰往察来”的问题，在某种意义上来说，“彰往而察来”，可以说是全部《周易》精髓。因为“显微阐幽”也好，“当名辨物”也好，“正言断辞”也好，最后还是为了“彰往而察来”。在“彰往”和“察来”二者之中，彰往是手段，察来才是目的。所以《说卦》又提出：“数往者顺，知来者逆，是故《易》，逆数也。”

为什么说《易》是“逆数”，而不是顺数呢？这就是从《周易》这部书的最终功用讲的。《周易》的功用，最终是要人“知来”，而不能仅仅停留于“数往”。关于这个问题，义理派的解

释简单明了，韩康伯认为，就在于圣人“作《易》以逆睹来事，以前民用。”孔颖达从之。象数派的解释要烦琐得多，他们有的用阴阳消息来解释，有的用爻位或卦序来解释。其中影响较大的是邵雍依据他的“伏羲八卦方位”图作的解释（见附图）。朱熹在《周易本义》中收录这张图时，曾引用邵雍的话说：“自震至乾为顺，自巽至坤为逆。”又在收录邵雍的“伏羲八卦次序”图时引用邵氏自己的话说：“乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八，自乾至坤皆得未生之卦，若逆推四时之比也。”邵雍是把已生之卦序作为“顺”，未生之卦序作为“逆”。顺则数往，逆则知来。占筮者的目的是要预测未来。所以就《易》的功用来说，它是“逆数”，而不是“顺数”。在邵雍这里，“往来”和“顺逆”的关系还是比较清楚的。但是，因为“往来”是时间问题，“顺逆”是空间问题，但他却把二者结合在一个圆形的图面上来说明，往往会使人一下子看不明白。如果我们用实际生活中的事物为例，把时间和空间的关系问题放到一直线上来理解，那么，“往来”和“顺逆”的关系就会更清楚。《论语·子罕》说：“子在川上，曰：‘逝者如斯夫，不舍昼夜。’”孔子用流动的河水来比喻时间和空间的关系是最恰当的了。我们假设夏季长江出现洪峰，由上游流经中下游入海。洪峰由西向东流动是顺流而下。如果人们要在九江作防洪安排的话，不是要了解南京、上海洪



峰的水文情况，因为它们对九江来说已经是“往”了。它们过去曾经流经过九江，对其水文情况已经作了记录，这对九江的防洪安排有一定的参考价值。这时，人们的主要任务，是要求知道九江以上的洪峰流经宜昌、武汉的水文情况，这才是“知来”。要知来就得逆流而上，不能顺流而下。不过，这里说的是“逆”，不是要人们逆自然规律和历史潮流而动，而是要人们“逆知”自然和人类社会将要发生什么。当然，已经发生的事情也需要研究，《周易》叫“彰往”，但更重要的则是前者，即“察来”。在这个意义上，《易》是“逆数”，不是“顺数”。因为只有逆知天道，才能顺应天道；只有逆知“民故”，才能驾驭“民用”，不过，《周易》最后又把这种“彰往而察来”的功能归之于龟蓍之类的所谓“神物”和圣人的神明之德。《系辞》认为：“是以明于天之道而察于民之故，是兴神物以前民用，圣人以此斋戒以神明其德夫。”所以应该说，“彰往而察来”，即预测未来，是《周易》在占筮迷信外衣下包藏着的最大的科学智慧。

《周易》在占筮迷信外衣下隐藏着的东方人、首先是中国人的科学智慧，有些对在文化传统和思维方法上都不相同的西方人也同样是可以接受的。《周易》约在十七世纪末叶被西方传教士带到欧洲。当时德国著名科学家、哲学家莱布尼茨曾有机会从传教士手中看到了《周易》。大概他还没有来得及推敲那些佶屈聱牙、晦涩难懂的卦辞，就一下子被邵雍的那张先天图（伏羲六十四卦方圆图）所倾到了。因为他从中看到了二进制算术。他认为这是从文王、周公、孔子以来从未被发现的奥秘，并认为凭这一点就应当让他加入中国籍。莱布尼茨所以能一眼看出易图中包含的二进制算术，说明他已经有了二进位制的认识，否则他是无法看懂那张先天图的符号是只有1和0的。何况他在看到易图之前，已经和别人谈到过二进制算术的问题。所以，即使包含有二进制算术的易图早于莱布尼茨很多年，但不能认为他的二进制算术是在

易图的启发下才发明出来的，更不能说后来西方的电子计算机技术是来源于《周易》。因为易图的作者虽然运用了二进制算术，确实体现出了作者的智慧，但他的运用是不自觉的，没有从算术的进位制上来考虑这个问题。因而，这终究和中国古代的四大发明不同。例如中国人发明了火药，后来传到西方，欧洲人在此基础上研制出了开花炮弹，并用它打开了古老中国的大门，把中国变为半殖民地，而最早发明火药的中国人，却长期停滞不前。一直只会用火药来放爆竹和点火铳，又由于当时当权者腐败无能，因而在开花炮弹面前吃了败仗。但是，尽管如此，火药的发明权仍然是属于中国人的。而中国人经过失败之后，也从西方人那里学会了制造开花炮弹，现在还进而掌握了原子裂变的技术。因为科学智慧终究是没有国界的，这也好象鬼神迷信没有国界一样。

但是，当东西方文化交流牵涉到文化传统和思维方法时，问题就要复杂些。当后于莱布尼茨一百余年的德国古典哲学的辩证法大师黑格尔看到《周易》时，情况就不同了。黑格尔是想从思辨哲学的角度对《周易》作出总体上的评价的（莱布尼茨虽然也是一位思辨哲学家，但他没有从总体上去评价《周易》）。首先，他同样承认，“易经包含着中国人的智慧”①。他还特别指出，《周易》的科学智慧是和占筮迷信结合在一起的。他说自己从易图中看到了中国人“最深邃的、最普遍的东西与极其外在、完全偶然的东西之间的对比。这些图形是思辨的基础，但同时又被用作卜筮。”黑格尔敏锐地看到了，《周易》的智慧就包藏在它的占筮迷信中。就这一点来说，他确比几千年来中国封建社会中大批解《易》注《易》者都要高明。这不是因为他是西方人，

① 贺麟、王太庆译《哲学史讲演录·东方哲学·中国哲学》。商务印书馆1959年版，以下引黑格尔的话均见此书。

而是因为他是站在世界近代哲学的高度来看待《周易》的。但是，同时又因为他是一位在文化传统和思维方法上都不同于中国人的西方人，再加他本人特有的傲慢气质，这就使他对《周易》中所表现出来的某些中国古代所特有的思维方法一时无法作出全面正确的评价。所以在他对《周易》作了某些肯定评价的同时，又一再提到它是“不深入”、“肤浅”、“只停留在最浅薄的思想里面”。当然，《周易》虽然是一部包含有丰富科学智慧的中国古代哲人的著作，但它终究是成书于二千多年前的著作，在后人看来，其中许多观点肯定是“不深入”“肤浅”、甚至是非常荒唐的。但就黑格尔所指斥的问题来看，则多是关系到东西方不同的文化传统和思维方法问题。

首先使黑格尔不以为然的是，八卦所代表的八种物质不是在一个层面上。他说：“我们是不会把天、雷、风、山放在平等的地位上的。”因为“这种分类的方式是不适合于我们的。中国人的基本质料还不知恩培多克勒的元素——风、火、水、土。这四个元素是处于同一等级的质料而有基本的区别。”正因为这样，所以他对《周易》中的“天地定位，山泽通气”等思想就表现出无法理解。他认为，“天”既“表示纯气，天与地对立，气在上，地在下，而它们彼此并不相妨害。同样，山与泽也是对立，这是认为水、湿气蒸腾上山，而又从山上流出来成为泉源和河流。没有人会有兴趣把这些东西当作思想观察来看待。这是从最抽象的范畴一下子就过渡到最感性的范畴。”中国古代的“气”，确实既是最抽象的范畴，同时又是最感性的范畴。从西方的原子论来理解中国的气论，确实会遇到不少困难。例如，天和地这两卦，既同时和山泽、风雷、水火一样，是构成世界的两种质料，但是，同时它们又能派生出其他六种质料和世界万物来。《序卦》一再指出：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物”、“有天地然后有万物，有万物然后有男女……”。在中国

古代，不但天是“纯气”，就本原上来说，地同样也是气。所以，天地相对，不但“不相妨害”。而且可以派生万物。“天地合气，万物自生”，这话虽然出自汉代人之口，但这种思想可以追溯到秦汉之前。在这个意义上，其他山泽、风雷、水火又确实不能和天地同在一个层面上，但是，其他六种资料最后也是由气构成的。荀子就说过：“水火有气而无生”。再有，《周易》中的“山泽通气”，也不是象黑格尔理解的那样简单，山气不限于流出的泉水，泽气也不限于蒸发的水气。《周易》是把八卦代表的八种物质作为构成世界的四对矛盾来安排的：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”（《说卦》）“山泽通气”这一模式，后来又为中国古代的生理病理学所采用。《淮南子·地形训》说：“山气多男，泽气多女。”将山气与泽气和人的性别联系在一起。又说“险阻气多瘿。”认为居住在山中的人所以会生甲状腺肿（“瘿”），是因为人体血脉受山气所阻不能畅通的缘故。而奇怪的是，当人离开山区，移居到泽边海滨时，山泽通了气，人的瘿肿确会消失。从现代医学看来。这不是因为别的，而是因为居住在泽边海滨的人，容易摄取到含碘的食物和水的缘故。所谓“山泽通气”，只是古人经过长期观察后的一种猜测，从现代医学科学来看，确实“肤浅”得令人发笑。但是，在古代人那里，则只能提出这样的模式。而在实际生活中，它确实又是科学智慧，而不是神学迷信。当然，所有这些，又是不能苛求于当时的黑格尔的。因为他作为一位西方人，他当时的学识再渊博，想仅从传教士手中得到的那本《周易》（大概翻译的水平不会很高明的），就来孤立地对之作总体上的评价是很困难的。如果按照黑格尔的思维方法来写《周易》，那《周易》就将完全是另外一种面貌了。

从莱布尼茨和黑格尔这两位西方学者对《周易》的评价来看，在中西文化的交流中，首先得到认同的是中西方相同和相近

的东西，关于相异的东西，即使是科学智慧的话，也要经过较长期地相互冲撞和相互了解，才能做到相互沟通和相互补充。对此，是不可能单纯依靠某种权威（不管是物质的还是精神的）裁决的办法来解决的。

遁甲式的古代天文背景

卢 央

遁甲是三式之一。三式是太乙式、遁甲式和六壬式。这三式是古代从事天文算学者必修之科目。北宋《崇宁国子监算学令》说："诸学生习九章、周髀义及算问，兼通海岛、孙子、王曹、张丘建、夏候阳算法、并历算三式，天文书。"表明北宋时从事天文算学者均要学习三式。〈宋会要〉载淳熙元年（1174）"即无不试天文、三式二科之人"，可见当时三式列为国家考试科目。南宋数学家秦九韶《数学·九章》序论："今数术之书尚三十余家，天象历度谓之缀术，太乙壬甲谓之三式，皆曰内算。言其秘也。"可见当时太乙三式是天文算学科目，因其难学，习学的人已经很少。

三式起源可能很早，观《史记·曰者列传》云："旋式正棋"之语，知西汉初（公元前二世纪）三式已有且行之于市；此后各代都有记载。至梁简文帝（公元550年）"乐府"中有"三门应遁甲"之句，遁甲的名称始出现于史籍，而后历代都有记载。清代钱大昕《十驾斋养心录》说："奇门之式，古代谓之遁甲。即易八卦方位，加以中央，与《乾凿度》太乙下行九宫之法相合。"这说明遁甲式与太乙行九宫法一致。

一、太乙三式诸要素

《乾凿度》云："一阴一阳合而十五谓之道，阳变七之九息

也，阴变八至六消也，合于十五，故太乙取其数，以行于九宫。”九宫见于纬书者唯此。《汉书·五行志》刘歆以为“河图洛书相为经纬，八卦九章相为表里”。东汉张衡变九章为九宫。从一白居坎、二黑居坤、三碧居震、四绿居巽、五黄居中、六白居乾、七赤居兑、八白居艮、九紫居离，是为九宫。张衡认为：“臣闻圣人明审律历，以定吉凶，重之以卜筮，杂之以九宫，经天验道，本尽于此，且河洛六艺，篇录已定，后人皮傅，无所容窜，律历卦候，九宫风角，数有微效，世莫肯学，并竟称不占之书。譬犹画工恶图犬马而好作鬼魅，诚以实事难形，而虚伪不穷也。”汉代重视律历、卜筮、卦候、九宫、风角。张衡认为是“经天验道”、“数有微效”之学，且将之与当时流行的谶纬神学对立起来。张衡的九宫是与洛书图全同的三阶幻方，与后天八卦的排列相合，即所以“易八卦方位，加以中央”之意。见图一。

四巽 绿	九离 紫	二坤 黑
三震 碧	五中 黄	七兑 赤
八艮 白	一坎 白	六乾 白

图1　九宫，也是洛书图式

同于后天八卦方位，是一个三阶幻方、横、直、斜行三数相加均为十五。

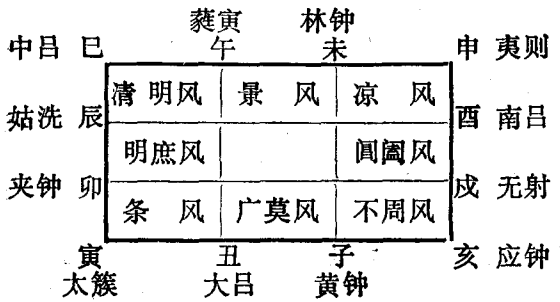
在太乙、遁甲、六壬三式中，六壬不明显谈九宫。太乙九宫不是一个幻方图，即直行三数相加不均为十五，所以遁甲九宫与太乙九宫既密切相关、又互相区别。见图二

9	2	7
4	5	6
3	8	1

图2　太乙九宫图

与洛书图相比较，可看出是将洛书图反时针旋转45°而成。

注《史记·律书》云："《书》曰：七正，二十八舍，律历，天所以通五行八正之气。"此所言八正之气即八风。不周风居西北，广莫风居北方，条风居东北，明庶风居东方，清明风居东南维，景风居南方，凉风居西南维，阊阖风居西方，此以方位而言。当不周风时，于时为十月，于十二子为亥，于律为应钟；广莫风时，于时为十一月，于十二子为子，于律为黄钟，且又于时为十二月，于十二子为丑，律为大吕；条风于时为正月，于十二子为寅，律为太簇；明庶风，于时为二月，三月，于十二子为卯、辰，律为夹钟、姑洗；清明风、于时为四月，于十二子为巳，律为中吕；景风于时为五月，于十二子为午，律为蕤宾；凉风于时为六月、七月，于十二子为未、申，律为林钟、夷则；阊阖风于时为九月、于十二月建为戌，律中为无射。据此可得图三。



图三 《史记·律书》描述的九宫八风图

所以《景祐遁甲阴符经》云："天有八风以直八卦，地有八方以应八正。"

在太乙三式中，有一个至上神称为太乙或太一，在太乙式中就称太乙，在六壬式中就称天一贵人，在遁甲九星中则有天一和太一二星神。《史记、天官书》云："中宫天极星，其一明者，太一常居也。"即说太乙居于中宫天极星。天官书又云：斗口三星，"曰阴德或曰天一"，但这个天一不是天一贵人的天一，是阴德，又可叫做天一，与太一、天一无关。郑玄注《乾凿

度》云“太一者，北辰之神名，居其所曰太一，常行于八卦日辰之间曰天一。”即说太一和天一是同一星，只是当太一神居于天极时叫太一，而当其行于八卦日辰之间就叫天一。但遁甲式的天一、太一两星则有如下之说：《史记、封禅书》索引中引了宋均之话：“天一，太一，北极神之别名。”这与郑玄一致。又引石氏云：“天一、太一各一星，在紫宫门外，立承事天皇大帝。”这就是说天一，太一是两颗星，而且不是北极神，不是天皇大帝，而且侍奉天皇大帝的，其位置也不在中宫天极，而是在紫宫门外。清代学者俞正燮在《癸巳类稿》卷十中对此作了详尽考证，他认为石氏所说的天一、太一二星是十二神天一，太一。《五行大义》引《黄帝九宫经》云：“天一之行始于离宫，太一之行始于坎宫，合十二神游行九宫十二位，从少之多”。这大约就是十二神法。可见太乙三式中之太乙式所言之太乙神就是北极神。是“天皇大帝曜魄宝”。是“太一帝居。”又称为“十精太一”。因郑注《乾凿度》云：“太一行八卦之宫，每四季乃还于中宫”此即十精太一。六壬式中的天一贵人，也应就是这个太一，只是当他下行八卦日辰间时叫天一。而遁甲九星中的天一，太一是十二神天一、太一。

《易纬辨终备》云：“孔子表皇参持曰，‘天以斗视为发明”，天就是天一，“以斗视”就是天一行九宫。《开元占经》引《黄帝占》说：“北斗为帝车，运于中央，临制四方，分别阴阳，建于四时，均立五行，移应节度，定诸纪纲，太一之事也”。《史记·天官书》则说：“斗为帝车，运于中央，临制四乡，分阴阳、建四时、均五行、移节度，定诸纪，皆系于斗”。说明太一大帝乘斗处理政务，安排分、建、均、移、定诸事，即太一乘斗巡行之意。按郑注《乾凿度》云：“天数大分，以阳出，以阴入，阳起于子，阴起于午，是以太一下行九宫，自坎宫始也。”这是依阳遁而言，这点与《黄帝九宫经》所说天一之行始于离

宫，太一之行始于坎宫自是不同。

遁甲九星。《黄帝内经·素问·天元纪大论》，引太始天元册文云："九星悬朗"，王冰注云："九星则天蓬、天内、天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任、天英，中古道德稍衰，摽星藏曜，故星之见者七焉。太古之时斗之九星皆见，圣人始着之典册"。是说明九星为北斗九星，所见之七星，在《史记·天官书》索隐案：《春秋·运斗枢》云："斗，第一天枢、第二璇、第三玑、第四权、第五衡、第六开阳、第七摇光。第一至第四为魁，第五至第七为杓，合而为斗。"《五行大义》云："遁甲九神者，天逢在坎，一名子经，木神，在斗居破军星，天内在坤，一名子成，水神，在斗居破军星，天冲在震，一名子翘，金神，在斗居破军星，天辅在巽，一名子文，土神，在斗居武曲星，天禽在坤，一名子公，火神，在斗居廉贞星，天心在乾，一名子衰，木神，在斗居文曲星，天柱在兑，一名子建，水神，在斗居禄存星，天任在艮，一名子金，金神，在斗居巨门星，天莫在离，一名子杀，土神，在斗居贪狼星。"这是从北斗标星起算，先破军，而后武曲、廉贞、文曲、禄存、巨门、贪狼。但《五行大义》又引《黄帝斗图》云："一名贪狼、二名巨门、三名禄存、四名文曲、五名廉贞、六名武曲，七名破军。"所以后代遁甲九星与斗星按此次序。宋刘温舒《素问入式论奥》引天元玉册云："天蓬一，水正之宫也；天内二，土神之应宫也；天冲三，木正之宫也；天辅四，木神之应宫也；天禽五，土正之宫也，天心六，金神之应宫也；天柱七，金神之正宫也；天任八，土神之应宫也；天英九，火正之宫也。"又将九星之五行所属订正。此外，《五行大义》在谈到九宫十二神时又说到："九宫十二神者，天一在离宫、太一在坎宫、天符在中宫、摄提在坤宫、轩辕在震宫、招摇在巽宫、青龙在乾宫、咸池在兑宫、太阴在艮宫。以九宫九星图示之。见图四

巽四绿 招摇 天辅	离九紫 天一 天英	坤二黑 摄提 天内
震三碧 轩辕 天冲	中五黄 天符 天禽	兑七赤 咸池 天柱
艮八白 太阴 天任	坎一白 太一 天蓬	乾六白 青龙 天心

图四　九宫九星图

肖吉《五行大义》引《黄帝九宫经》云："天蓬星太一坎水白，天内星摄提坤土黑，天冲星轩辕震木碧，天辅星招摇巽木绿，天禽星天符中土黄，天心星青龙乾金白，天柱星咸池兑金赤，天任星太阴艮土白，天英星天一离火紫，统八卦运五行，土飞子中，数于极。"

二、遁甲式诸要素

遁甲式一般称为奇门遁甲。《烟波钓叟歌》云："次将八卦分八节"。八节指四立二分二至，故知为以一年为周期的占式，因其一年为三百六十五日有奇，则以成数论一年为三百六十日，合四千三百二十时辰，此奇门遁甲应有之局数，但实际似乎只用一千零八十局，即四时辰一局，亦即一日分三局。据说后来删成七十二局，即以六十时辰（五天）为一局，这五天称为一元，一年共七十二元，正与一年七十二候相应。因一年中从冬至日开始，太阳自南往北运行，直到夏至日，太阳到极北之处，自此，太阳自北向南，运行到冬至日，又到极南点。这样，根据太阳在黄道上往复，分为阴阳两遁，从冬至到夏至为阳遁，从夏至到冬至为阴遁，在九宫八卦盘上坎为冬至，离为夏至，所以阳遁自坎宫始，阴遁自离宫始，即所谓"二至还乡一九宫"。因冬至在坎为一宫，夏至在离为九宫，阳遁自一宫至九宫，阴遁自九宫返一宫，这样就形成阳遁九种，阴遁九种，共合十八种，此即十八基本局。

遁甲式言天门地户。《黄帝内经·素问·五运行大论》云："太始天元册文，丹天之气经于牛女戊分，黔天之气经于心尾已

分，所谓戊巳分奎壁角轸，则天地之门户”。王冰注云：“遁甲经曰，六戊为天门，六巳为地户。”据沈括《梦溪笔谈》：“五行家以戊寄于巳，巳寄于午；六壬家以戊寄于巳，巳案于未，惟素问戊寄于戌，巳寄于辰，遁甲以六戊为天门，六巳为地户与素问同”。

遁甲家由此推出十吉方凶方。即甲青龙吉，乙逢星中、丙明堂吉、丁太阴中、戊天门吉、巳地户中、庚天狱营、辛天庭凶、壬天牢凶、癸华盖吉。由此进一步推论出遁甲下营兵法，云：“大将居青龙，六甲星也。旗鼓居逢星，六乙是也。士卒居明堂六丙是也。伏兵居太阴，六丁是也。军门居天门，六戊是也。小将居地户，六巳是也。斩罚居天狱，六庚是也。判断居天庭，六辛是也。囚系立天牢，六壬是也。府库粮储居天藏，六癸是也。而后青龙亦为九天，逢星旗鼓为直符，丙火为腾蛇、丁为太阴，戊巳为六合、庚为勾陈或白虎、辛天霆为火为朱雀，壬为玄武，癸为天芷为九地。这就是遁甲九神，但实际上常常只称入诈门，而太常不用。

遁甲尚有六仪三奇八门。若自坎宫始排甲子，顺排，则坤宫乙丑，震宫丙寅等等，排完六十甲支一轮，则一宫甲子上有戊午、二宫甲戌上有巳未，三宫甲申上为庚申、四宫甲午上为辛酉、五宫甲辰上为壬戌，六宫甲寅上为癸亥，故称戊、巳、庚、辛、壬、癸六仪。兑、艮、离三宫无六甲，兑宫最上为乙卯、艮宫最上为丙辰、离宫最上为丁巳，故乙、丙、丁为三奇。《景祐遁甲阴符经》说：又据八方八节而定八门，即坎宫起休门，顺转，则艮宫生门、震宫伤门、巽宫杜门、离宫景门、坤宫死门、兑宫惊门、乾宫开门，开、休、生为三吉门。

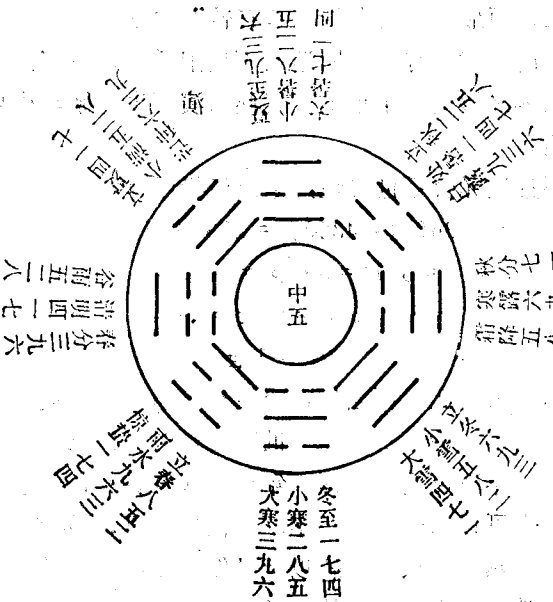
三、遁甲式运式

因遁甲式是以一年为周期的占式，又以五日为一元，即六十

甲辰为一局，一年以成数三百六十日计，共有七十二局，但一年实际是三百六十五日有奇，古代多用四分历，即一年长度为365.25日，因此至年终，即七十二局已完，尚余五日有奇，要加以处理。另外因地球公转不均匀等。使各节气长短不一，也要加以处理，在遁甲式叫超神接气。一般言超神接气是符头与节气配合的问题。符头为甲、已二干，节气即一年二十四节气。节未到而符头先到叫超神，符头未到而节气先到叫接气。如历元以癸亥年十一月朔甲子日子时交冬至（此应是可以实现的理想情况），则甲子符头正授冬至上局，即甲子符头与冬至节同时达到谓正授。但此后一元五日为硬性规定，而一节三元实际不止十五日，这叫气有馀，于是是符头第一元甲子、第二元已巳、第三元甲戌、第四元已卯符头已到，但小寒节尚未到来，这就是超神。这样积累下去，超神天数太多，就要置闰，即在此节气三元之下再加一闰节气，置闰必须在夏至前和冬至前，因为冬至后或夏至后，就有阴阳遁之转化，所以闰奇都在芒种和大雪二节内安排，规定若超过九日，则必须置闰。置闰时符头与气相差只有九天，而闰一局就要加十五天。于是转而为节气在符头前先到，这就是接气，后又逐步转到正授，再到超神，再置闰，如此循环往复。

由此可见，遁甲式很强调符头，它是一局的标志。这样就可以将一节气分为三元，叫上中下三元，而全年二十四节气，分配于八宫，即分八节，每节三气，如坎宫为冬至节则管冬至、小寒、大寒三节气。艮宫为立春节，则管立春、雨水、惊蛰三节气等等。坎在九宫中为一宫，故冬至节上元为阳遁第一局，从第一日甲子日甲子时开始，经六十时（十五日），就到中元的第一日甲子时，这时已不是从第一宫而是在第七宫，再过五日后逢甲子时则在第四宫，所以冬至一七四表示冬至上元一局在坎宫开始，甲子时中元七局在兑宫起甲子时，下元四局在巽宫起甲子时。冬至三元终，接小寒，阳遁时，顺数，上元甲子时自二宫

始，中元甲子时自八宫始，下元甲子时自五宫始，再顺数到大寒，上元甲子从三宫始、中元自九宫始、下元自六宫始。坎宫三节气过后，进入艮宫，艮宫为立春、雨水、惊蛰三节气。艮宫数八，故立春上元自八宫始，中元入五宫，下元入二宫，雨水顺数至九，故雨水三元为九、六、三，再顺至惊蛰，上中下元为一、七、四，如此到夏至。离宫管夏至，小暑，大暑三节气，离宫数九，则夏至上元为九宫，因自此为阴遁，逆转，故从夏至上元甲子在九宫，次甲子时（五日后）在三宫，再六十时到六宫，故夏至九三六。夏至后之节气小暑上元甲子时起八宫，大暑上元甲子则起七宫，如此再行到冬至，又以阳遁顺行，这样使得九宫八门规整有序，可以定式化，采取超神，接气、置闰、拆补诸法又可以使天度与气数保持对应。参见图五。



因此，奇门遁甲运式主要是：分别阴遁、阳遁、详察时日节气以定局。

四、奇门遁甲之类别

现在所说之奇门遁甲，大体可分为二大类：一为飞九宫法，或三元九星法。在遁甲式则称为年奇门、月奇门、日奇门。二为前述之阴阳十八局遁法，遁甲家称为时奇门，其实按年、月、日、时分奇门遁甲式不很妥当，但治用既久，仍因而论之。

遁甲九星即为北斗九星，人们仰观天象，见斗柄回寅，一年一复，恒向一方旋转不息，当斗柄方位指向寅时，二千余年前古人已知太阳在亥宫，而当斗柄指卯时，太阳在戌的方位，斗柄一年一复，太阳也一年一复，仍回到原来的宫位，由于这两个标志运行方向相反，而形成“天左旋，地右转”的观念。所以当论及以一年为一局时，就只有一种阴遁而不论阳遁了。医家注意一年四季气候对人体之影响，年年季节气候的演变也是循环往复，因而亦只用阴遁。

宋代邵雍造元会运世之说，以演皇极经世，其法为：

一元＝12会＝360运＝4320世＝129600年

1会＝30运＝360世＝10800年

1运＝12世＝360年

1世＝30年

据此，邵雍认为“元”可当年，“会”可当月，“运”可当日（即三百六十年视为一日），“世”可当时（即三十年可当一个时辰），而“年”可当分（即一年可当4分钟），一季三个月只当一分钟，也可以以一运当一年，一世当一月，一年当一日，一月当一时辰；当然亦可放大，若以一日作一年，则一世作一月，一运作一年等等。视用途和目的灵活代换，因而年，月、日之遁甲

式亦可化作时奇门之方法处理。不过有时考虑大尺度时间周期时，年奇门等亦有应用之必要。

此处所论年奇门，即为三元九星法，按此法，以上元甲子年一白在中宫值年、则乙丑年九紫在中宫值年、丙寅年八白在中宫值年、至癸酉年又为一白值中宫。由于计年采用六十干支、式盘分为九宫，六十与九之最小公倍为一百八十，则有三轮六十干支轮转九宫盘二十周、故称三元之九星。因定上元甲子一白入中宫，则中元甲子四绿入中宫，下元甲子七赤入中宫，此亦称为紫白值年或叫做年紫白，古代历注中多用之。凡推年紫白方法极易。六十除以九余六，故当上元甲子中宫为一白，则中元甲子为1＋（9－6）＝4，即在四宫巽木绿，下元甲子中宫为4＋（9－6）＝7，即在七宫、兑金赤。如1991年，自1984年甲子起下元、下元甲子七赤入中宫、辛未年距甲子七年、则九紫居中宫。

月奇门，凡月奇门甲子年正月中宫起八白，二月七赤值中宫，三月六白值中宫等等。之所以如此排列，是因为建子之月为天正，即甲子年前一年之十一月为甲子月、中宫起一白、十二月九紫值中宫，故至本年正月时为八白值中宫，如此三年而一周（三年三十六个月为九之四倍），这样即可推得：太岁居子午卯酉为上元、正月八白起中宫；辰戌丑未为中元，正月五黄起中宫；寅申巳亥为下元，正月二黑起中宫、逐月逆飞九宫，以其月所值星入中宫，顺布九宫与年九星同。

但遁甲式强调甲已符头，甲已符头加子午卯酉为上元、加寅申巳亥为中元、加辰戌丑未为下元，再看甲子年正月（丙寅）八白值中宫为上元，依次逆数，则乙丑年正月（戊寅）五黄入中宫，丙寅年正月（庚寅）二黑入中宫，丁卯年正月（壬寅）八白入中宫，按三年一周，则又与甲子年相重，惟月干不同，于是再推到戊辰年正月（甲寅）五黄入中宫，己巳年正月复为丙寅，此时二黑居中宫，是为中元，如此再续往前推，到甲戌年又复丙寅

为正月，五黄入中宫是为下元。再推至己卯年，正月为丙寅，八白入中宫，又复为上元，这一周期就不是三年，而是十五年为一周，即不只正月八白入中宫，且正月干支为丙寅，这才与遁甲式符合。所谓“上元八白入中宫，中元二黑入中宫，下元五黄入中宫”之意义在此。

日奇门即飞九宫法。日奇门用到遁甲九星神，即太乙、摄提、轩辕等九星，亦分阴阳二宫，阳遁甲子日起艮，阴遁甲子日起坤。其阳遁起例口诀为：甲子山前起艮、甲戌离上横行、甲申坎宫顺数、甲午坤宫发动、甲辰震雷吐雾、甲寅巽上生风。据此可知，日奇门每日一宫，顺飞九宫为阳遁。夏至后为阴遁，甲子日自坤起。其阴遁起例口诀为：甲子为头起坤、甲戌飞入坎宫，猿猴马上笑欣欣，甲马山中直进，龙临金位显功能，虎向乾方坐镇，九宫太乙逆行。据此知阴遁时亦每日一宫逆飞。此处有一点堪须注意，即六甲不入中宫，六甲在遁甲为符头，在天为天乙直符，故不入中宫。据此排出阳遁丙寅日到坎，阴遁丙寅日在离。于是阳遁甲子在艮、甲戌离、甲申坎、甲午坤、甲辰震、甲寅巽。故上述口诀是根据太乙不入中宫安排的。日奇门引用了八门排列之例，休生伤杜景死惊开八门，按三日一宫，阳遁顺排，阴遁逆排之原则。阳遁八门九宫起例口诀为：甲戌壬子坎上休，丁辛乙卯向坤求，戊庚甲马归震位，丁癸辛鸡巽上搜，丙庚鼠行乾天上，己癸兔走在西畴，丙壬马立艮山位，乙巳鸡飞落离周。阴遁八门九宫起例口诀为：甲戌壬子九宫求，丁辛乙卯艮八收，戊庚甲马兑上坐，癸丁辛鸡向乾游，丙寅二子巽位立，黑黄二兔震宫收，壬丙二午坤宫站，青黄鸡飞水上浮。

日家奇门需黄黑道和阴阳贵人作占，诸葛亮集有《诸葛武侯行兵遁甲金函玉镜》论之甚详。

这里未用到三奇六仪，但无异于以九星作奇仪，所以分阴阳遁而为十八局。所谓黄道，黑道各六者，实是以十二神配十二

图六　日奇门遁甲图

杜	惊	死
巽四 招摇	离九 天乙	坤二 摄提
震三 轩辕	中五 天符	兑七 咸池
艮八 太阴	坎一 太乙	乾六 青龙
生	休	开

伤　景

辰，吉凶各半，若青龙在寅则明堂在卯，天刑在辰，朱雀在巳，金匮在午，天德在未，白虎在申，玉堂在酉，天牢在戌，玄武在亥，司命在子，勾陈在丑。其法以天罡加于建上，视各神所临之辰，神吉则吉，神凶则凶。天罡者，厌对也。厌者阴建。据《淮南子·天文训》“北斗之神有雄雌，十一月始建于子，月从一辰，雄左行，雌右行，五月合午谋刑，十一月合子谋德，阴建所居之辰为厌日，厌日不可以举日事。”故知厌位于日躔之前，厌古代就是压字，压住日躔之辰也，故不利。

阴阳贵人者，阳贵人出于先天坤位，于十二子为子，顺行十二辰，阴贵人出于后天坤位，卦（申位），逆行十二辰，辰戌为天罗地网，贵人不居，“阳贵起子，从子起甲、甲德在子，气合于巳，故巳以子为阳贵，由此可知，天干之德不足为贵，干德之合气乃为贵。

六、遁甲布式

遁甲布式是根据时、日来确定阴阳遁和所在节气与所在元，以确定何遁何局，在确定遁局之后布六仪三奇，有下述诸规则：

1.阳遁顺布六仪逆布三奇，阴遁逆布六仪顺布三奇。

2.据六仪三奇而布天逢，天内等九星。

3.据所求时辰求所属旬头。如丙寅时属甲子旬，甲子为旬头。例如：阳遁一局丙寅时：地盘布后，再布天盘，根据规为：

辛	乙	己
庚	壬	丁
丙	戊	癸

图七、地盘布式

阳一局丙寅时地盘布法：戊、己、庚、辛、壬、癸为六仪，顺布。乙、丙、丁为三奇、逆布。符头在一宫。

1.寻找直符，符头所在星为直符。

2.据阴阳遁，顺布和逆布九星，若天逢为直符，则阳遁为顺布天内、天冲等等。

3.符头随直符加于所求时干，此即“直符常遣加时干”。

4.寻求直使。符头所在宫所应之门为直使，如天逢直符则休门为直使。此即“符上之门为直使”。

5.直使，阳遁顺数，阴遁逆数，至所论时支上，此即：“直使常加时支位”而定门。

	天心	天内	天辅	
	(庚)辛	(辛)乙	(乙)己	
天禽	(丙)庚	(壬)壬天柱	(己)丁	天英
	(戊)丙	(癸)戊	(丁)癸	
	天逢	天冲	天任	

图八、天盘布式

阳一局丙寅时所布之天盘，各宫（ ）中为六仪三奇，各采注于宫外，天柱在中宫。

6.据"天左旋，地右转"之原则，布六仪三奇和布各宫门。

从以上布式中可以看到，遁甲式是基于天左旋而地右转和太乙下行九宫的模式而建立的规则。当按阴阳遁而逆顺布六仪三奇时，就既遵循着天左旋，地右转的模式，又遵循着天乙下行九宫的模式。六仪显然是代表着一种宇宙模式的背景，即代表天和地的背景格局。三奇就是日、月、星。即在天空背景上的太阳、月亮和五大行星（不是代表布满天空背景的恒星，因为在古人看来，众恒星是镶嵌在天球上的，随天球而转动）。天球旋转时，太阳、月亮和五大行星也随着天球旋转，可是又同时表现出它们的逆行，古时盖天家对此作了一个比喻"譬之于蚁行磨石之上，磨右旋而蚁右去，磨疾而蚁迟，故不得不随磨以左回焉①"遁甲布式正是基于盖天论之基础上建立的。正因为古人对日、月、五星这种逆行的规则而建立起古代文天历法和星占体系。

遁甲九星就是《黄帝内经·素问》中"九星悬朗"的九星，就是指的"北斗九星"。因为北斗斗柄指向在天空方位的变更，以及这一变更的周期性运转，正是古代天文观测的一个重要内容。北斗星是一组明亮的恒星、又靠近北极，一年四季都在地平线上，常年可以观测到，它与其它恒星相对位置在古人观察中是不变的，因而从北斗的观测中，人们认识了天球的周年视运动。将北斗作为天球的代表，建立起它的运行与太阳、月亮视运动的关系，从而设计出了太乙下行八卦日辰间的飞九宫的模式，这与八卦干支、五行等都直接建立了联系，所以在布式中，可以看到悬朗的九星总是按太乙下行九宫的方式运行的，起着"斗为帝车"的功能。

作为直使的八门，也是按飞九宫的原则确定的，一旦确定所论时辰的直使，然后就按地右转的法则，将八门排列起来，还

① 《晋书·天文志·天体》。

有遁甲九神（前面只提到八神，还有一个实际布式中不出现的“太常”）的排列，也是按照天左旋的法则，即将“直符”的位置确定后，其余就按前述次序排布，这乃是对军队部署的模拟，又是模拟太乙大帝出行时“左青龙、右白虎，前朱雀后玄武”的格局。而这一格局正是人们对天空众星认识的写照。

所以我们可以看到，古代遁甲布式是对宇宙模式和天体运行的定式化的模拟，是星占学的形式化建构。

此外，上述布式中还有一个细节，就是如果符头在中宫，或直符加于中宫，则一般是按八节而分寄各宫。例如：秋分时则寄兑宫。但在一般应用中，就都寄于坤宫，这是一种过份简化的办法。

遁甲布式后入占，入占一般不可信，但其入占方式中有一点值得注意，即是将丙（在五行属火）作火星、荧惑，庚作（五行属金）金星、太白，如丙落在庚，或庚落于丙上，即荧入白和白入荧，这是遁甲入占后两个重要格局，（还有其他种类的格局，不详述）。说明入占也是基于五星会合的关系来断吉、凶的，这更反映了其星占学的本质。

《周易》的动态理论与中医学

萧汉明

易象、易数、易理三者之间既互相独立、互相制约，又互相补充、互相渗透、互相协同，组成了《周易》独特的密不可分的综合结构系统。这是一个动态的系统。它提倡在天地人物的总体图景中把握世界，并在这个总体图景下对具体事物的运动轨迹及时空联结进行全方位考察，从而准确地预测事物的发展方向，探索其神妙变化的奥秘，达到探赜索隐、钩深致远、彰往察来、穷神知化的认知水准。《系辞下》云："《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。"因此，《易》被人们称为变易之书。《易》的象、数、理综合结构系统，是灵活多变的思维框架，即所谓"神无方而《易》无体"，决不是可以为典为要的僵化的死套子。因此，它能适应客观世界的千变万化，为人们认识客观世界奠定了具有东方古典特征的综合结构系统整体性动态理论。

《周易》象、数、理结构系统整体性动态理论，是推动我国古代自然科学发展的强有力的杠杆，对中医学基本理论的形成和发展更是息息相关，不可或缺。二千年来，医易相通，互相增长和促进，其他学科之间几乎从未出现过如此长久密切的学科联姻。

《周易》象、数、理结构系统整体性动态理论，大致由以下基本原理所组成。

其一曰：阴阳相感、刚柔相推原理

在宇宙衍化的宏观过程中，分阴分阳只是这一过程的一个阶段，阴阳相当于天地。推而至于万物，则日为阳，月为阴；暑为阳，寒为阴；男为阳，女为阴等等，由是而将宇宙万物划为两大类分。

《系辞下》云："阴阳含德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。""阴阳含德"之"阴阳"，是从微观意义上指构成万物的两种对立的物质基因；"含德"指这两种物质基因的"相感"，即互补、互相渗透的作用。由于阴阳含德过程中双方比例分剂上的差异，从而使万物分别具备了或刚或柔的不同特性。

《系辞下》云："刚柔者，立本者也。""刚柔相推，变在其中矣。"刚柔相推，探讨的是宏观物体之间对立统一的矛盾运动。"日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。"（同上）刚柔之间的往来、上下、升降、沉浮、屈伸等相推运动，可以造成事物运动在阶段性过程中性质的相对性变化。

《系辞上》在相感相推的基础上，提出了两个著名的命题，以探讨宇宙万物发展变化的终极原因以及必然性与偶然性的联系。这两个命题是"一阴一阳之谓道"和"阴阳不测之谓神"。道，为"一阴一阳"迭运之貌，是两种对立的物质基因交感相推的动态统一，形成为事物运动变化的内在根据与动力。神，与化相对为言。神是指决定事物具体运动轨迹的综合因素，即必然性与偶然性的统一；化是神的外在表现，即事物运动的具体轨迹。《系辞上》云："知变化之道者，其知神之所为乎？"意谓即使懂

得了事物运动变化的动力在于事物内部的矛盾性，即“一阴一阳”之“道”，未必一定就能把握决定事物具体运动轨迹的“神”的作用。是故《系辞下》进一步指出：“穷神知化，德之盛也。”要求人们在认知世界的水准上不能停留在事物内在动因的理解上，必须具备“穷神知化”的能力，即对复杂的幽隐的深远的各种因素以及在这些因素作用下事物的具体运动轨迹，进行综合判断的准确性。汉代名医张仲景提出的“阴阳、寒热、表里、虚实”八纲辨证施治的理论，正是“穷神知化”思想在中医辨证施治实践中的运用。“阴阳”不测之神，临床上无法作定量分析，但它却是疾病的起因，并决定了疾病的具体进程与传变的可能性。“寒热、表里、虚实”是“阴阳”的外在表现。因此，“阴阳”与“寒热、表里、虚实”是神与化的统一。失“神”，不足以断定“化”的具体轨迹；失“化”，不可能知道“神”之所为。八纲辨证，就本末关系说，“阴阳”为本，“寒热、表里、虚实”为末；就诊断的认知过程说，或由神知化，或由化得神，全由医工的实践经验与具体情况而定，故不可以认知过程的入手先后而混淆八纲之间的神化、本末、主次关系。

其二曰：四象变通原理

《系辞上》云：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”这是在四象范围内对事物运动形式的基本分类。一阖一辟之类的运动，骤然发生，逆向而行，称之为“变”；往来不穷之类的运动，顺向而行，称之为“通”。事物运动变化的长过程则表现为“变”与“通”这两种形式的交替进行。《系辞下》云：“《易》，穷则变，变则通，通则久。”久则复归穷，由是继续出现变与通的循环交替。

如果说“相感”、“相推”是阴阳或刚柔两层因素互相作用的话，那末“变”与“通”则是老阴、老阳、少阴、少阳四层因素互相作用过程中出现的运动形态，如《系辞上》例举之“变通配四时”。又刚柔与变通，是“立本”与“趣时”的关系。《系辞下》云：“刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也。”阴阳或刚柔的互相作用是事物运动的内在根据，这种根据无处不在、无时不有，普遍存在于一切事物之中，为万物运动变化的根本。四象则依时间之推移或变或通，趣时而行，有着鲜明的时间制约。

《系辞下》云：“变通莫大乎四时。”四时，以四象言，则春为少阳，夏为老阳，秋为少阴，冬为老阴。由冬变春，即由寒之温，气温呈逆向运动，为变；春通夏，由温之暑，气温呈顺向运动，为通。夏变秋，由暑之凉，气温又呈逆向运动，又为变；秋通冬，由凉之寒，气温再呈顺向运动，又为通。四季气温升降凡两变两通，年年如此，循环往复，以至无穷。

对于客观事物运动中出现的骤变与渐变、逆向与顺向的认识与把握，正是一个人通变能力强弱高下的表现。《系辞上》云：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”又云：“化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人。”化而裁之，即改而制之，事物出现逆向运动之机，因其变而改制之。事物出现顺向运动之机，因其通而推行之。善变通者，首在把握时机，认清事物运动方向，该变则变，该通则通，趣时而行，存乎一心。变与通的道理，在医工临床实践中尤为重要。不当通时用通，不当变时用变，庸医误人往往以此。

其三曰：环状运动原理

《恒·彖》云：“天地之道恒久而不已也……终则有始也。”认为天地恒久之大道在于它始终相循永不停息的环状运

动。《周易参同契》云："乾坤者，《易》之门户，众卦之父母。坎离匡郭，运毂正轴。"意识到天地之动如运轮周，总是围绕着一根看不见的轴心在运转。以卦序言，六十四卦始于乾坤之至纯，终于既济未济之至杂，终而复始，故未济既是旧过程的终结，又是新过程的转换环节，此为六十四卦之循环往复。至于后天八卦方位与十二消息卦，更为形象地描绘出阴阳环状传递的进程。《说卦》云："帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。"艮，"万物之所成终而所成始也"。此言后天八卦在时间与空间上所体现出的阴阳环状流行。十二月消息卦，起于复䷗，经临䷒、泰䷊、大壮䷡、夬䷪，至于乾䷀，阳递增而达于全盛；盛极复反，一阴下生为姤䷫，经遁䷠、否䷋、观䷓、剥䷖，至于坤䷁，阴递增而达于全盛。《参同契》云："无平不陂，道之自然。变易更盛，消息相因，终坤始复，如循连环。"认为这种环状的信息传递运动，不仅表现为十二消息卦的阴阳升降运动，而且是客观事物信息传递中的一种相当基本的运动轨迹。

环状运动的原理，至少包含以下两个方面的内容：第一，在某一封闭整体中，信息围绕一定的轴心作环状运动；第二，在环状传递程中，信息中的正负荷（或阳与阴）会出现周期性的升降消长。《周易》的这一重要原理，在针灸学中的子午流注、飞腾八法、养生学中的小周天静养功等，都得到了充分的运用，而且收到了极好的效果。

其四曰：层次性运动原理

这一原理的基本内容是将整体划分为若干层次，信息在每个层次上作环状传递运动，而每个层次与其他层次之间大致都能保持一种同步节律的协和状态。这种层次之间的动态平衡，首先是

高层次的环状运动向低层次的整体传递造成的，其次是低层次的调控机能合目的性的自身调节的结果。

在宏观上，《易》将整个宇宙看作是一个有机整体。以河图模型象之，这个有机整体又被分作三个层次。外层七八九六象征天道，内层五十象征地道，中层一二三四象征人道。体现于每一卦，则部分正是整体的浓缩。《系辞下》云："《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。"因此，整个宇宙之运动，即是天地人三材之动，在《易》则以六爻之动象之。《易》的整体与层次之间的协和关系，要求人们全面地看待事物。如果将天道、地道、人道割裂对待，"仁者见之谓仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣"①医家所谓"善言天者必有验于人"，正好抓住了天人相应这一协和动态原理，将人类的生存放置在整个日地时空区间内进行考察，发现了人体的内在运动与天体运动的同步节律，奠定了中医气象医学、养生学、针灸学等学科的理论基础。

《周易》的整体性思想之所以区别于古希腊的朦胧的整体观，不仅在于它注意到整体中的层次结构，宏观整体与层次整体（包括微观整体）的动态相似性与协和性，而且在于它注意到层次之间的信息反馈过程。《系辞下》云："爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变。"这三句话，紧紧抓住事物变化的内在原因、外在表现与人所采取的相应的能动措施，将信息反馈在这三个层次之间的流程清晰地反映出来，既揭示了事物运动变化的本质与现象、原因与结果的关系，又正确地指出人们对这一内外关系的关注及其能动性相应发挥，是成就功业的关键所在。《内经》建立的藏象学说，正是从人体内外信息传递的常变关系中，为中医

① 《系辞上》。

生病学、病理学、诊断学提供了理论基础。藏象也者，藏于内者为“藏”，发于外者为“象”，人体内藏之健康与否，可以从人体外部找到相应的表象。这种表象便是内脏传出的信息。

中医学对信息在人体各个层次之间的流程与反馈，给予了极大重视。《韩非子·喻老》云：“扁鹊见蔡桓公①，立有间。扁鹊曰：‘君有疾在腠理，不治将恐深。’桓侯曰：‘寡人无。’扁鹊出。桓侯曰：‘医之好治不病以为功。’居十日，扁鹊复见曰：‘君之病在肌肤，不治将益深。’桓侯不应，扁鹊出。桓侯又不悦。居十日，扁鹊望桓侯而还走，桓侯故人问之。扁鹊曰：‘疾在腠理，汤熨之所及也；在肌肤，针石之所及也；在肠胃，火齐之所及也；在骨髓，司命之所属，无奈何也。今在骨髓，臣是以无请也。’居五日，桓侯体痛，使人索扁鹊，已逃秦矣，桓侯遂死。”这一段医话，将客邪入侵人体的流程划分为四个层次：腠理、肌肤、肠胃、骨髓。扁鹊根据客邪所在层次传出的信息，对前三个层次可以分别施之以汤熨、针石、火齐，对后一个层次，则所谓病入膏肓者也，无可奈何而逃之。②《内经》吸取了这段医话的层次观念，将客邪入侵人体的传递流程作了更清晰的描叙。《素问·缪刺论》云：“夫邪之客于形也，必先舍于皮毛。留而不去，入舍于孙脉。留而不去，入舍于络脉。留而不去，入舍于经脉，内连五脏，散于肠胃，阴阳俱盛，五脏乃伤。此邪之从皮毛而入，极于五脏之次也。”这里依次划分出的皮毛、孙脉、络脉、经脉四个层次，着眼点已不是有形的人体部件，而是经

① 《史记·扁鹊仓公列传》称为齐桓侯，顾炎武认为蔡桓公与齐桓侯同时，与扁鹊相去几二百岁。《文选七发》注，《养生论》注引作晋桓公，即晋孝公是也。

② 《史记·扁鹊仓公列传》对此段医话，将第二层次的“肌肤”改为“血脉”，对第三次层的治疗措施改“火齐”为“汤镪”，客邪在层次间传递的时间间隔改十日为五日，与此大体一致。

络系统由表入内的分布层次。有形的五脏及肠胃等，则因经脉受侵袭而受伤损。对客邪入侵人体的这种层次划分，只有在经络系统的理论基本定型后才有可能，因而较之人体有形部件的层次划分无疑是一个重大的前进。

其五曰：网络运动原理

《诗·大雅·瞻卬》云："天之降罔，维其优矣。""天之降罔，维其几矣。"朱熹《诗集传》卷十八："罔，罟，优，多；几，近也。"言天犹网罟临人，优广而切近。《道德经》云："天网恢恢，疏而不失。"把"大象无形"之太虚看作是阴阳流行的网络性动态体。

《周易》六十四卦的卦序是根据错综理论排列的。错综，是易学中的一对重要范畴。一般说来，同位之阴阳爻全部相反相对的两卦为相错；一卦之爻位上下颠倒而构成另一卦的两卦则为相综。《杂卦》以综为主，不可综者从错，依此排列卦序。《杂卦》的这种内在结构为《序卦》所继承，从而形成了六十四卦通行本的卦序。《周易》六十四卦，两两相错者为三十二对，而两两相综者则只有二十八对，有四对卦属错而不综之象，如乾坤、颐大过、坎离、中孚小过。在错综卦象中，有八个卦为错综同象，其为泰否、随蛊、渐归妹、既济未济；余四十八卦则四卦一体，相综相错交织其间。如屯错鼎、蒙错革，错而不综；屯综蒙、鼎综革，综而不错。屯蒙鼎革四卦之间，相综相错，不综不错。需讼晋明夷、师比同人大有、小畜履豫谦、临观遁大壮、噬嗑贲井困、剥复夬姤、无妄大畜升萃、咸恒损益、家人睽解蹇、震艮巽兑、丰旅涣节等，皆与此同。因错而六阴六阳全备，因综而往来之迹纵横，合四卦为一体，构成六十四卦范围内一块块小的错综体，从而反映出《周易》复杂的整体网络结构。然而《周

易》的错综结构在汉代几近失传，除京房氏善谈“飞伏”、虞翻氏擅长“旁通”（二者皆与相错之义相近），汉易博士更无一人知道错综为何物。由于《周易》的错综结构在整个汉代的易学繁荣期内被埋没，晋代以后才逐渐被人们提及，从而使这一极有价值的结构模型未能在中国古代自然科学中发挥应有的作用。

然而汉代易学也找到一种网络结构模型，即五行结构模型，为易学的发展作出了贡献。五行结构模型进入易学大致经历了两个阶段：开始是以五行与八经卦相配合，通过许多中介环节，解决了八卦说与五行说这两种不同渊源的区域文化的合流；继之是以五行配天地生成之数，丰富了河图象数的内容。

中医以五脏为主体配五行，旁及五方、五气、五味、五色、五音、五情、五体、五志与五官等，构成了人体内外机制的整体性网络系统。以生理状态言，脾属土、肺属金、肾属水、肝属木、心属火。在平气条件下，五脏功能呈循环相生与五角交叉相克的并存状态，反映出多功能之间相互依存与相互制约的关系，从而使这一整体网络呈现出一个个相对独立而又相互交织的扇状制化三角区。如土生金，金克木、木克土；金生水，水克火，火克金；水生木，木克土，土克水；木生火，火克金，金克木；火生土，土克水，水克火。生化中有制约，制约中有生死，从而使人体生命始终保持着一种循环不已的动态平衡。这便是中医学基础理论中著名的生克制化原理。然而人在大自然中，无时无刻不受到天体运动、气候变迁、饮食居住环境，以及人的社会生活的各种因素，如生活习俗、精神面貌、社会交往等等的制约和影响，扰乱了人体气血的运行节律与五脏功能的动态平衡，这便产生了人体内在机制的自我调节功能。外在因素对人体五脏功能的影响，主要表现为太过或不及两个方面，首先破坏了五脏之间的制约（即相克），进而波及到五脏功能的相生关系。如果五脏之间的相克不及，金不足以制木，则木对土的制约便会太过，前克

之不及，导致后克之太过，即为中医病理学上的相乘现象。相克关系的另一种现象为相侮（即反克），如金不能克木，而反为木所克，即称之为木侮金。相乘的次序与相克同，相侮的次序则与相克反。相乘与相侮皆因五行中一个以上的环节过于亢盛或虚弱引起的，如不及时加以调节，则会在乘侮网络上产生链锁效应。五行结构的自我调节功能，可以在相乘的循环中产生相复，即“有胜之气，其必来复”（《素问·至真要大论》），若自我调节功能丧失，则有胜气而无复气，身体便会大受伤损。这是中医学基础理论中另一条著名原理，即乘侮胜复原理。中医学对网状信息传递原理的重视，还体现在经络系统、六经传变，以及脏象表里关系等学说中。

五行网状结构传递系统在中医学中起到了功能模型的作用，是东方古典综合辩证思维的杰出创造。明代后期，西方文明开始传入。至清末戊戌维新以后，西方近代文化遂以一股强大的冲击波，对古典东方文化的主体与各个侧面进行撞击。与此同时，伴随着资本主义萌芽而诞生的一种新的世界观——形而上学，在中国也处在含苞待放的情势之中，构成对传统古典文化的一种反思。上述“撞击”云者，“反思”云者，五行学说都是其重要对象之一。对五行学说反思最力者当以明末清初的伟大思想家王船山为代表。他说：“五行生克之说，但言其气之变通，性之互成耳，非生者果如父母，克者果如仇敌也。克，能也，制也，效能于彼，制而成之。术家以克者为官，所克者为妻，尚不失此旨。医家泥于其说，遂将谓脾强则妨肾，肾强则妨心，心强则妨肺，肺强则妨肝，肺强则妨脾，岂人之脏脏，日构怨于胸中，得势以骄而即相凌夺乎！悬坐以必争之势，而泻彼以补此，其不为元气之贼也几何哉！①”如果此说尚守《素问》之旨，力辨后世医家

① 《思问录·外篇》。

之偏，那末循此继进，则一种新的思维模式便在旧的传统中显露出端倪。如云："五行同受命于大化，河图五位淳成，显出一大冶气象，现成五位具足，不相资抑不相害。故谈五行者必欲以四时之序序之，与其言生也，不如其言传也；与其言克也，不如其言配也。"① "不相资"则无所谓相生，"不相害"则无所谓相克，故"非有相生之说也"，"非有相克之说也"②。五行的内在网络被割裂为一个个独立体，仅存者唯其相传、相配之类的外部联结。戊戌维新时期，译介与传播西方自然科学与哲学最力之严复，进一步尖锐地指出："五行者，言理之大诟也。所据既非道之真，以言万物之变，乌由诚乎？"③他认为五行学说与西方的科学道理相悖，相生相克只是主观臆测，用以说明事物的变化，"开口便错"，故"五行实为厉阶④"是科学之大忌。站在实验科学立场上，对传统五行结构理论进行这样严厉的剖判，反映出西方近代崛起的形而上学思潮对东方古典思维模式的撞击。然而它所遇到的对手并不是古希腊罗马时期的朦胧的整体观，近代中国长期不发达的实验科学也难以为它提供坚实的后盾。因此，形而上学的思想方法几乎到处都在泛滥，然而却一直未能产生带有东方特色的卓著成就的形而上学思想体系。

《周易》的整体性网络信息传递的运动原理，适用于多功能网状交叉的复杂的系统工程，五行模型仅仅只是其中之一。尽管它的有效范围是有限度的，然而它对多功能之间互相渗透、互相制约，直接与间接的信息传递关系等极有科学价值的思想，至今仍然还是我们循此继进的起点与前提。

（王安电脑公司中国学术研究中心支持之研究成果）

①② 《思问录·外篇》。

③ 《穆勒名学》部乙篇四按语。

④ 《名学浅说》严复著。

子午流注的易学浅析

李泳庭

子午流注针法是古典中医学的一个重要组成部分，随着现代“生物钟”医学理论的发展又获生机。

多年来，国内外学者为建立全新的“时间针灸学”体系，从临床应用，实验研究，文献整理等方面，对这一理论进行了较系统的探索，获得了一些重要的突破。但是在广泛深入的研究中，人们逐渐发现一些疑难点。其中有些问题还难以用现有科学知识予以满意解释。如某项实验研究的可重复性问题。

笔者认为，子午流注实质上反映的是一种周期循环演变的规律。我国古代的《周易》对这种规律论述得最为深刻彻底，由于《易》的作者们标举着“仰观天文，俯察地理，远取诸物，近取诸身，”的思维方式，加上运用了精巧绝伦的符号，体现了博大精深的哲理，故能在这部巨著中囊括天地间万物之运动发展变化的规律。唐·孙思邈在《千金翼方》中说：“不知易，不足以言太医。”明·张景岳在《类经》中说得更具体：“易之为书，一言一字皆藏医学之指南，一象一爻咸寓尊生之心。”足证他们充分看到了《周易》所形成的这种宇宙观，哲学体系有力地指导和推动祖国医学发展的作用。在当前研讨子午流注理论时，只有追流溯源，才能解决那些在微观世界，用常规的手段、单一的方法难以解释的问题。

一、易学的研究促进子午流注的创立和发展

易学中阴阳二气柔刚二性相互为用的基本理论是子午流注针法的基础。《周易》中，“与时偕行，”“见几而作”等思想，最早反映在《内经》中成为“候气逢时”，“移光定位”的治疗原则。具体记载了对人体气血循十二经脉流注的周期性节律的论述及对五输穴性能的作用。这些在《难经》和《甲乙经》中又有所发展，其中有关论述与八卦方位图完全一致。

汉代，孟喜、郑玄以气为本，立卦气学说。将天体日月运行规律，引入易学研究，辟十二消息卦。认为阳盈为息，阴虚为消。从六十四卦中分出（复、临、泰……等）十二卦其阳爻阴爻均呈现有规律地排列，依次阳升阴递，从而构成与月、时相结合的卦气学说。（这一理论后来被子午流注纳子法直接运用，见后文。）郑玄在此基础上又创立“爻辰说”，以每卦的爻次隔位定干支。更把阴阳转化规律向深度推进，（此学说被用在子午流注针法上产生出经穴间交替衰旺的规律。）东汉末年虞翻创立“纳甲说”，将月亮晦朔盈亏之象结合八卦，再纳以天干，反映八卦消息，丰富了易学的内容，使之更具有科学性，学术性，魏伯阳的《周易参同契》循“纳甲说”择时练功，收效显著。并出现了早期的子午流注著作《黄帝蛤蟆经》按月光避穴（人神）灸刺。仅由于汉代主要把易学用于灾变，谶纬等方面，因而完整具体的子午流注针法未能在汉代产生，这说明易学象数只有科学运用才能有所作为。宋代是易学研究的鼎盛时期，邵雍恢复古易原貌，朱熹肯定了六十四卦方圆图与河图洛书，使天干、地支，象数与易理相结合。这一切对子午流注的研究起了催化剂的作用，因而产生了不少划时代的名著。如：何若愚《流注指微赋》，窦汉卿《针经指南》，《标幽赋》，《通玄指要赋》等。都对气血

流注，时穴开合的重要性做了精到的叙述。“天道速，地道迟。”宋代易学研究的丰硕成果，晚一个时期在金元代被移植到子午流注上，终于产生了象《子午流注针经》这样较完整的针法体系。明代易学研究着重与各门学科在实用方面的结合。而经历了几代人实践的子午流注针法更有了新的发展，徐凤《子午流注逐日按时取穴歌》，堪为代表作，扬继州在《针灸大成》中曾极力倡导此法。清代易学研究虽以考证为主，但也强调数理并重，故而有象李学川的《针灸逢源》中对子午流注针法的不同论述与创见。

上述历史事实充分说明，易学研究兴盛之时，也是子午流注针法高速发展之时。“易医同源”易学研究孕育了子午流注，子午流注又体现了易学的原理。在此应予指出，历代针灸大师无不对易学深有研究，因而能娴熟的将易理运用在针灸实践中。

二、子午流注“纳子法”与十二辟卦

“纳子法”是按时支循环取穴的一日周期针灸法。十二经脉按流注顺序配十二时辰，过其时针刺其母穴为补，当其时针刺其子穴为泻。因其简单明白，临床应用广泛。国内许多学者也从多方面论证了“纳子法”的客观性和正确性。笔者认为之所以如此，与“纳子法”完全符合了易经十二辟卦变化规律是有关的。下面仅从复、临二卦，申述浅见：

复卦，地雷复，卦象；䷗五阴一阳，上坤下震。卦意，下震为动，一阳始动在初位，一日之时起于子时。震卦在八卦图中位东方属木，又是起始之卦。胆腑为少阳经属木，复卦对应子时，故以胆经为子时主经。

临卦，地泽临，卦象；䷒四阴二阳，上坤下兑。卦意，阳气升至二爻，为偶为阴位，九二爻，阳爻刚爻居阴柔之位。如肝脏为五脏属阴，将军之官，刚劲喜条达却居膈下阴柔地。临卦对应

丑时，故以肝经为丑时主经。笔者用“纳子法”在巳时治疗脾不统血疾病，在酉时治疗骨关节疾病亦获良效。

由此可见“纳子法”中十二经接续规律及配时，与《周易》所揭示的阴阳盛衰规律极为相似。最近有学者对古天体与古文字关系进行研究，发现所谓的“子午卯酉”其产生并不是那一位先哲随心所欲而为的。它反映的是古代天象图例。如：“子”所表现的就是二十八宿中的参宿及其北面的觜宿，其甲骨文字“”正是春分点附近的参宿及北面的觜宿（猎户星座）的天象图。“午”所表现的就是二十八宿中箕，斗宿，其甲骨文字，“”如马之辔。正是第七个腊日的天象图。这一研究成果进一步论证了用十二地支划分时间周期的客观性和科学性。因此，我们合理应用子午流注“纳子法”，并借助于《周易》数理学说，可开拓出新的时间针灸法。按十二辟卦中阴阳爻变化规律，如午前从《复》卦至《乾》卦，阴渐衰，阳渐旺。我们在临床应用中可依此行顺逆补泻法，午前虚证，按时补阳经阳穴或泻阴经阴穴；实证则泻阳经阳穴或补阴经阴穴。另按十二辟卦同时对应时辰又对应月份的原理，可按月归经治疗。如：冬季十一月属子，地雷复卦，一阳生，取少阳经微补其阳；夏季五月属午，天风后卦一阴生，取少阴经微补其阴。此与《内经》“春夏养阳，秋冬养阴”的原理相合。我们多年来应用冬病夏治，穴位贴敷治疗慢支、哮喘也收效明显。

三、子午流注纳甲法易学析疑

纳甲法是历代针灸家争议较多的一类针法，许多问题至今仍无定论。笔者曾以《周易》为指导分别从五输穴的五行属性，开穴闭穴的意义，癸日不均衡的闭穴期以及三焦经与心包经原穴归属等四个方面进行分析，现简述如下：

1.五输穴属性

创立此学说的何若愚、阎明广主张，五输穴不分阴阳，属性都相同，并以脏腑的五行属性作为该经井穴属性，全按五行相生之序进行循环。〔他的这论点符合《周易》中帝出乎震（木），见乎离（火），致役坤（土），说言兑（金），劳乎坎（水）。所示的五行相生规律〕。明代徐凤提出：阳经不应同于阴经的观点。采用《难经》中的分法，这是有见地的，符合易经中“刚柔相摩，八卦相荡。”“水火不相射。”的原理。笔者认为，世间万物均相反相成，相克而互用。阴经主柔始于木井穴，阳经主刚始于金井穴。阳经与阴经同穴皆相克。这同易经中以“既济”，“未济”二卦各爻阴阳俱相反，其卦辞皆主“亨”来结束六十四卦的含义相似。

何氏仅主相生规律显然不全面，当以徐氏为然。近年来日本学者间中喜雄以五色五味分别验证了五输穴的五行归属也与易学原理相符。对我们是一种启发。

2.开穴与闭穴

子午流注针法的显著特点是十二经穴按时开闭。即“所谓得时谓之开，失时谓之阖。气开当补泻，气闭忌针刺。”历代针灸界对此争执不一。因纳甲法中十日共计一百二十个时辰，只有六十个时辰有穴可开，用五行交错互用仍有二十四个时辰无穴可开称“闭穴”。据此有人否定了开闭穴规律。如明·汪机就持此观点。后人为取消闭穴设计了种种方案，效果并不明显。笔者认为应先弄清开穴、闭穴的根本含义。现试以易学原理分析之。

《易·系辞上》说：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”这一阖一辟之易理，正是指导纳甲法开穴闭穴的原则。穴位有开有闭，气血利用其出入往来通行。艮卦的彖辞指出：“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”穴开行补泻，穴闭忌针刺，按此规律预后必然好，反之，则违背了易理，不是妄耗正气，就是引邪入门。“乾坤毁，

则无以见易。”

3.癸日开闭不匀衡现象

第十日即癸日的开闭穴规律，历代针灸学者意见不一。

甲日甲戊时开穷阴后以阳进阴退的规律循环，至癸日应在癸丑时开肾经之井穴涌泉。而实际却在癸亥时开穴。这样在癸日有十个时辰的闭穴期。金·何若愚以三焦和心包经十穴填在其中。而明·徐凤却将二经的原穴归入壬癸日，仍有九个时辰的闭穴期。有人提出这样较长的时间闭穴，违背了十二经脉气血流注循环无端的规则。

笔者认为癸日十时辰的闭止期的存在是客观的也是合理的，完全没有必要给予填充。试作易析如下：

从“洛书”看，一为数之始，居北方，九为阳之极，居南方，震为三，居东方。易说：“帝出乎震”而不说帝出乎坎，这是符合万物生长规律的。人的气血从第三时辰即寅时起计算，当癸日肾经值日时，与癸同干的时辰只有癸亥。故其井旺于癸亥而不在癸丑。再从“河图”生成数分析：癸虽为天干之末，其生成数却为天一所生之水，癸水既属天一，则以终极的地支亥相配后，按易经阳进阴退规则，天干为阳进甲，地支为阴退戊。正好接上胆经井穴穷阴之旺时，使气血周流无端，这是癸日十时辰闭止的又一易理。“变而巽，动不穷”明代杨继州在《针灸大成》中说“天地之气不能恒顺，”“人身之气不能恒平。”子午流注针法就是以其相对平衡的节律来调整人身常出现的不平衡机理的针灸法。因而没有必要打破这短暂的闭止期。

4.三焦与心包络经原穴归属

天有十日配人有十二经、馀三焦经与心包络经无对日。历来二经的五输穴分在各日干重见时辰中，唯原穴阳池与大陵归属难定。金·何若愚将其连同五输穴配属到壬癸日中，明·张景岳与清·李学川将二经原穴归入丙丁日中。历代众说纷纭，不知所

从。现试以易理分析如下：

乾坤为易之门户，乾为阳之主，坤为阴之主。共生六子卦，因而六子卦中均含父母乾坤卦之信息。“以体天地之撰，以通神明之德。”这与三焦为阳气之父，统领诸阳；心包络为阴血之母，代心主血脉的现象相合，根据易学家京房创立的纳甲说，乾坤分别纳入天干之首甲乙和天干之末壬癸。据此分析，则三焦经与心包络经除以五输穴分别在每日重见时“气纳三焦”，“血归包络”外，其原穴不但同徐凤所说纳入壬癸日，还应纳入甲乙日。又按甲日为胆经开穴之日，李东垣说：“胆少阳春升之气，春气升则万物化安。”三焦原穴纳入胆经可助其少阳之气升发。乙日为肝经开穴之日，肝藏血，内寄相火，体阴而用阳，心包络亦属相火，原穴归入肝经，可助肝血疏达周身。故笔者认为日干重见时，甲壬之日同开三焦，乙癸之日同开心包络。同为气血出入之所，也是宗“乾坤为易之门户”。

四、子午流注养子时刻注穴法易析

子午流注养子时刻针法是一种逐日按时按刻开取五输穴的针灸法。始见于金元时期，何若愚《流注指微赋》：“养子时刻，注穴必须依。”该针法特征是“每一时辰，相生养子五度，各注井荥俞经合五穴，昼夜十二时，气血行过六十俞。”何氏当时未明确日干重见时的开穴及三焦心包二经归属的时辰。明·高武则参照《井荥歌诀六十首》，以“六十六阴阳二经相合相生养子流注”法为依据。将时干取代原日干应用。李延氏《医学入门》与杨继州《针灸大成》均赞同此法。认为“每日一身周流六十六穴，每时周流五穴”的规律行之有效。但明·汪机则认为养子时刻法与纳甲法所说不合，“使后人心蓄两疑，犹豫而不决。”汪氏之说影响深久，至今仍在。是非如何，试从易理分析如下：

养子时刻法，实质为常人平日的气血周流法。从《周易本义》中六十四卦方圆图所表现的阴阳盛衰的循环规律，就可以证明养子时刻法与纳甲法之间既有区别又有联系，二者并行不悖。方图中八纯卦组成了纵横交错的经纬坐标，形成含义广博的六十四卦排列方阵。同是一个坤卦、与艮卦相重为“剥”，与震卦相重为“复”。同时乾坤二卦相重，上乾下坤为“否卦”，上坤下乾为“泰”卦。这表明宇宙间万物都随时间与空间的变化而变化，子午流注纳甲法与养子时刻法，尽管时间轴均相同，但考虑其空间位置改变，则意义就不尽相同。养子时刻法一个时辰的开穴数是纳甲法一日的开穴数。圆图中乾尽午中，坤尽子中，离尽卯中，坎尽酉中。而孟喜《卦气说》则是，十二消息卦各爻分主七十二候，六十四卦实合周天之数。前者是以卦变反映阴阳盛衰，后者以爻变反映阴阳盛衰，二者之间既相同又区别。因此养子时刻法是一种更具有细致的时间针灸法。养子时刻法如同爻辰的阴阳消长律，相对于卦变的消长律，属于更深一层的气血循环节律。纳甲法是五输穴的日节律，养子时刻法是五输穴的时刻节律。又都是统一在五行相生相克总规则下的气血周流运行律。

易经中处处表现着阴阳之中又含阴阳的全息阴阳律。据此分析：养子时刻法与纳甲法，纳子法一样，都是人体生物钟的全息律在各个时间断面上的体现。包括年节律，月节律，时刻节律。

五、子午流注针法须循易理而用

子午流注针法繁多，几乎令人无可适从。这一点用易学观点去分析将可化繁为简。

“易”有三义：“简易”，“变易”，“不易”。这三义都是指导临床应用子午流注针法的重要原则。“简易”指子午流注揭示了人体气血周流循环的正常规律。人所以生疾病，表现在气

血运行上必然逆乱，用子午流注法调理气血使之恢复常道。其理简单明了。“不易”指子午流注规律的客观存在性。不论人们认识不认识，它都顽强的存在并制约着人的生命进程。只是由于“百姓日用而不知”而已。“变易”则是子午流注针法运用正确与否的关键。变易亦为易学之核心。《系辞》所谓：《易》穷则变，变则通。“变动不居，周流六虚。”以及“恒”卦六五爻断吉凶之例：“观”卦六二爻，示贞吝之例，都提出了同一事物的个性差异问题。这正是子午流注针法应用原则即活的子午流注法。金·何若愚也指出：“难经中一呼脉行三寸，一吸脉行三寸。为平人脉法也，一日五十度周身。”而“微抱病之人，皆失天之度，地之纪，脉之用，不可与平人脉相合也。”如果应用子午流注针法不考虑这个问题，分析病情区别对待，而生搬硬套，那必然会陷入茫然境地。种种时间针灸治疗学说，“居则观其象”，它们都是以气血为依托，以阴阳转换为指导，以脏腑经络为归属，反映着人体多层次多方位的气血变化规律。从本质上看都是以“平人气象论经隧周环图”为依据。但“动则观其变”，在临床具体应用时也须遵循易学宗旨“不可为典要，唯变所适”。时时注意“男女气脉，行分时合度”，“变通”“趣时”方能疗疾治病，效如桴鼓。《周易》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通。”在子午流注具体应用时是必须遵循这一原则的。

《周易》与当代管理学的相关研究

杨宏声

《周易》之所以被当作具有管理学意义的书来阐释，主要是就其所涵的历史内容而言的。我们知道，撇开其抽象的形式和原理方面不论，在《易经》的卦爻辞中广泛涉及了人类文明早期社会生活的广大领域，诸如经济、政治、军事、祭祀、教育等多方面的活动及决策、预测等方面的内容，而《易传》对这些活动和内容从“开物成务”、“人文化成天下”及“致中和”多重意义层次上对其内容作了原理上的归纳。而在《周易》，先是成为“五经之原”、后来居于“十三经之首”之后，《周易》在性质上是哲学性的，这当然是确定无疑的，但在功用上，它主要是作为一部“经纶治国”之书在中国文化中确立了它的基本地位。在古代易学研究中，对蕴涵于这部文化经典基层的思想和逻辑方法，一般学者很少出于比较纯粹的知识兴趣对其作学术探究，而对其实用性方面更加关注。因而，历代《周易》研究在致用方面，特别是在社会管理（古人所谓“治道”）的应用方面，积累了不少材料。近年来，《周易》的管理学内容及其内涵的社会思想原理对于一般管理学和管理思想史研究的意义唤起了易学研究者和管理学研究者的共同的关注，随着这种研究在学术上的深入以及在管理领域中进行具体实践，更有人作出建立“管理易”的努力。本文所作的评述没有涉及易学史上的有关材料，而是试图对当代《周易》与现代管理学的相关研究引出的一些问题作一些初步的描述和分析。

一、从管理学的角度研究《周易》

近年来，《周易》中所包含的具体的管理学内容以及易学原理对于现代管理学研究所具有的一般方法论意义唤起了国内易学研究者的注意，并已初步取得一些研究成果。当代《周易》管理学研究的兴起是有其缘由的，大致说来，可说与易学应用研究的取向有关。易学的现代管理学阐释是当代《周易》应用研究的一个突出的方面。我们前面一开始就指出，《周易》是一部内容丰富，性质复杂的中国文化典籍。无论是从哲学阐释方面，还是从现代应用的角度研究《周易》，都会碰上一系列既复杂又具体的方法论问题。从管理学的角度研究《周易》首先引起的问题就是，有什么理由或根据可将《周易》作为管理学的著作或经典来阐述。已有的初步研究表明，对《周易》作管理学阐释不仅有现实意义，而且是切实可行的。历史地看，《周易》无论是作为经书、还是作为哲理著作，都与古人所谓“治道”有关。而“治”（“治乱”、“治理”）的基本涵义就是“管理”。“治道”按照现代人的理解就是广义的管理之道。这在《周易》经文中可以找到大量的“内证”。现实地看，国际上（包括国内）许多学者和企业家人士正是由于注意到《周易》这部书所具的上面所讲的这种历史特征和实例，将其当作对现代管理富有多重启发意义和学术价值的管理学著作来研究。如日本和美国（特别是在华人文化圈）的学者和企业界人士就是这样做的。更进一步看，由于《周易》的管理思想是在一个宇宙——社会——个体连续展开的整体框架中确定下来的，因而它在理论上，层次是很丰富的。《周易》的管理学研究不仅对企业界有意义，其更大的意义可能还在于社会管理方面——而在社会管理的系统中，个体的自觉的“尽心致命”是达到最大的管理效益的必不可少的前提——因为，在

历史上，易理应用于管理，那主要的功用就是“经纶治国”，而在完成了易学的现代改造之后，在社会管理的广大层面上，《周易》仍然可以给我们提供许多思想材料，给我们以新的启发。如何从管理学角度出发研读《周易》，中外学者提出了许多解读方式（当然由于《周易》中包涵着多种学科的知识素材和内容还可以有许多其他的解读法）。根据已有的材料，我们大致可以将其归纳为三类：（1）“日本式”的解读法；（2）历史解读法；（3）易学原理的现代管理应用，或可称为“逻辑”解读法。所谓“日本式”的解读法并不是一种严格的学术研究方法，而是一种注重实用性的读书方式。我们知道，日本企业界对管理理论一般特别注重它是否有效用，而不管其理论源自何种学科性质的材料，只要能为我所用就是了。以《三国演义》为例，它本来是历史小说，但由于故事中有谋略的内容，稍加发挥，读《三国演义》在许多企业家看来就成了对具体管理实践或提高管理知识的素养很有意义的一部书。在这种实用性的价值观的指导下，中国的许多古代经典，从《孙子兵法》、《贞观政要》、到哲理小品《菜根谭》当然还包括《周易》本身，都成了关乎“管理之道”的文献和学问。所谓历史解读法即是从管理史或管理思想史的角度去认识和挖掘《周易》的管理学意义。这个见解在我国更容易为学术界所接受。持这种见解的人认为，对《周易》管理学意义的认识不能脱离这部经典或易学文献的历史性质和内容来进行。所谓“逻辑”解读法则更注重易学原理的一般方法论意义，并认为将易学原理运用于现代管理的理论和实践具有巨大的方法论意义，“管理易”的基本学说就是依据这种方式建立起来的（这一点我们后面还要谈到）。第（1）点问题，笔者另有专文讨论，这里不再展开。谨就后两点（第（3）点见本文第三节）作一简析。

从《周易》本文的结构看，它的主体在64卦384爻以及与其

密切相关的卦爻辞。以卦爻的构成看，如果按系辞阐释的原理“卦者时也，爻者时之变也”看，“时”可理解为时代或具体的时间量度，“变”则为时代或具体时间变化，而空间（而卦的构成无论是从“卦体”还是从“爻位”看都是空间的规定性）是内含于“时”的序例之中的，那么64卦可以看作64种形势和境遇，由于这种形势和境遇具有象征性，因而后人在一定程度上可以结合自己的情况从普遍性的角度来把握其涵义。而卦义并不是既成不变的，在一定意义上，它只有在加上接受者再度的发挥和理解之后，其意义才是完整的、具体的。循此思路我们大致可以将《周易》64卦所象征的形势归纳为四类：（1）好的形势可以既济卦（䷾）为代表；（2）不好的形势可以困卦（䷮）为代表，《周易》非常重视对不和调关系的处理；（3）危机得到缓解的形势，以解卦（䷧）为代表；（4）危机造成不良后果的形势可以革卦（䷰）为代表，《周易》主张“革故鼎新”。可见，从管理学的角度看，它还把管理看作是一个在不断处于危机和改革形势中使之转危为安的过程。如果说，卦对于确定形势很重要，那么，一旦形势确定了，则需操作和实施。在操作和实施中，384爻的每一爻各有其重要性。而爻是变的、是活的。那么，确定的因素又何在呢？从传统易学的观点来看，这种确定性大致可以从两点上来把握：（1）伦理准则或价值准则，即所谓“避凶趋吉”，这种原则强调中、正（贞）。我们看到，现代“管理易”强调“中和”为目标的管理思想正是发挥传统易学的这一思想。（2）阴阳协调方法，这种方法是中、正原则的深化和具体化，即从协调阴阳管理实践中所构成的种种具体的并立关系的角度来处理各种具体的管理关系，使阴阳“各当其位”。由此我们进一步从《周易》中概括出使管理显示其整体性的概念：“和”，即《易传》中常常说到的“中和”、“太和”。这也许可以说是《周易》管理思想中最核心的观念。所谓“和”，用现代的语言来说

就是“和谐”，管理的不同层次的目标都指向：达到最大限度的和谐。当然，“和”的价值有其时代性和文化规范性，因而所谓“和”的古典涵义与现代涵义是不同的。传统管理思想中的“和谐”原则主要依靠圣王和君子们来实施，人民是受动者，其“主体性”以“异化”的形式体现出来，而现代的“和”的原则主要由管理者与被管理者构成的互动关系（本质上是一种平等的、民主的关系）和互补关系所体现。从而“阴阳”不再以“尊卑”、“上下”严格的等级制原则来定位，而是一种互动、互补的整体关系。因此有必要在易学管理学的价值观和社会意识等诸多的层面上完成一个现代的精神“转换”。

二、《周易》与中国管理思想传统

概而论之，不仅《周易》重视“和”的原则，进而推论，可以说追求整体性的和谐是中国古代管理思想的最基本观念特征之一。这一特征的形成和强化，无论从其渊源上，还是在其进一步的发展上，可以说都与易学的传统密切相关。从渊源上看，《易经》经文（这是今本《周易》一书中最早的材料）最早所体现的“天人合一”和谐的观念在不同程度上为儒、道两家所继承和发挥，不过其侧重处理的关系和应用范围各有不同。儒家虽同样强调“天人合一”的原则，但孜孜以求于人际的和谐，用儒家自己的话来说，即所谓致“人道”；道家虽然并没有完全回避对社会问题的探讨，但更关心的是如何处理好人与自然，即“人”与“天”的关系，他们努力以求的是人天关系的和谐。而“天”为“人”所效法，由此引出道家信奉的主要原则：“人法自然”。这样，由于儒道两家各自的阐发，原初包涵在《易经》中的天人和谐观在思想上出现了巨大的分野。而在《易传》的作者（他们是《易经》思想的系统阐释者）看来，“天下一致而百

虑，殊途而同归”，这种观念上的分野可以加以弥合、协调和综合，于是就形成了以“易道”为基础的“天、地、人”三才统一和连续展开的和谐观。这种思想实质上是早期儒道取向不同的和谐观的一个历史综合。在《易传》的作者看来，“易为道屡迁”，人之一切所为（包括管理），就在于变不和谐为和谐。从此以后，无论是在好的方面，还是不好的方面，中国古代的各种管理思想都在不同程度上受到《易传》的影响。

中国是世界上文明发源地之一。管理是人类早期文明中最伟大的，也是意义最为深远的成就之一。由于中国社会文明起源早，很早就在社会管理广大的领域里作出了一系列的创造。这在中国最早的一批历史文献如《书经》、《诗经》、《周礼》以及稍后的《春秋》《国语》（当然还包括《易经》）中都有连续的历史记载。而从历史人物和学派这一系列看，自黄帝、尧、舜（这些传说中的历史人物如能从早期文明史的角度将其当作特定发展阶段的代表，当有其可信处）、周公、兵、道、儒、墨、法……诸家兴起，中国早期管理思想演进之迹清晰可见，但这些管理思想与《周易》中所体现的管理内容和管理思想在总体上（历史和观念两方面）究竟具有怎样一些具体的关系，直到现在我们还没有进行过具体的研究。那么，如何展开这种研究呢？笔者认为，我们可以先从《周易》与中国古典时期基本已定型的、有代表性的思想经典，如道家的《老子》、《庄子》和儒家的《论语》《孟子》内涵的管理思想比较研究入手，进而去发现两者在思想和观念的基础和相通之处。不过这种研究不应忽视中国管理思想传统构成的多样性、丰富性和历史复杂性。《周易》在中国管理思想史上的意义和地位是一个复杂的问题。如从其内含的文化精神和社会价值观着眼，可以认定《周易》（特别是经过历代易学家的阐释和应用之后）对于领导、决策、组织有一套系统的成熟的理论，由于儒家采纳、融合了易学的传统，将《周易》一系列的

文献和思想纳入儒家的文化一意识形态体系和社会的管理活动，他们在管理封建统一帝国的长期实践中，确有优于法家和道家及其他各派的地方（对其弱点和严重的思想缺陷，这里不拟展开分析和批判）。我们看到，《周易》一方面强调以阳刚为领导、以阴柔为从属，另一方面又强调刚柔相应、协同配合，主张“刚来而下柔”、“以贵下贱”、“损刚益柔”、“损上益下”，争取被领导者的顺从和拥护；它不是把“太和”境界看成是一个既成的事实，而是看成有待争取的目标。目标是否能实现，决定于主体领导者的行为。虽然这种观念在实施过程中发生了种种变异，但这一传统一直没有中断，或至少作为一种社会管理的理想被长期传承下来。因此，《周易》根据“时”、“中”、“位”这三个基本观点所阐发的一套管理思想，蕴涵着丰富的智慧，值得我们去认真地批判总结。

三、“管理易”的理论与实践

“管理易”的概念最初是海外学者提出来的。从易学的角度看，管理易是依据易学原理（包括它的管理思想内容）与现代管理理论和实践相沟通而创造的一个现代易学的“分支学科”，可以说是一门“应用易学”。而从管理学的角度看，则可说是利用易学的思维模式和方法用以概括现代管理学理论和实践而创立的新的管理学说。因此，这种研究若能成立，用“易学管理学”的名称，也许更符合这种学说的实质。

近年来，“管理易”一用语也开始被国内的学者所接受，并作出了积极的响应。这在近年来国内《周易》学术讨论会几次会议所提交的一些论文中也有所反映。从已有的材料看，虽然这种研究尚处在初步探索性的阶段，但在海外“管理易”似乎已经形成一些形式大体具备的模式。对“管理易”或《易经》与现代管理相

关研究最初作出理论表述和概括的是新加坡易经学会主席吴炳伟和北京机械工业管理学院的丁善懿教授。下面所表述的一些原则（就是依据他们的研究成果而作出的）可说是当代“管理易”很有代表性的一个学说模型：（1）太极——太极是一元宇宙的两面。不仅宇宙是太极，国家、企业乃至个人都是一体两面的太极整体。在企业中，管理者和被管理者相处，产生既相对又互补的运动，此方之进须顾及彼方之退才能形成均衡中和，使企业获得最大效益的目标与重视人类本能的自尊和价值在更高的整体层面（即太极）上相须而进，（2）两仪——两仪乃生于太极的阴阳两面，阴阳概念可用于很多人类事物，用以表达事物存在和变化的种种并存或对立的关系，其中当然也包括管理。最有效、最符合易理的管理方式，莫过于管理者（设为阳）与被管理者（设为阴）共同参与的中道管理。这种管理观念西方称做“中庸”管理（请注意中西思想中“中庸”观念的异同之处），日本人则称之为“拿中间而照顾两端”这些观念与《易经》“致中和”原理和“安人”概念可以互为阐发；（3）三才——天、地、人合成“三才”。管理的思想基础属于“三才”范畴，强调善用四M（机械设备、原材料、制造方法和人力劳务，其英文词字首为M）资源，尤其是劳务或人力资源的运用。前两者属自然（已经人化了的自然）的方面，后者属于社会和人的方面。管理中自然的因素和社会的因素是不能割裂开来考虑的。此外三才还与管理上三种相关又不相同的要素，即需要、目标和行为相关。（4）四象——在《易经》中四象为老阳、少阴、少阳、老阴。亦可为四时、四位。在管理中可以理解为观察审度的四种视角和四种时空情境。当管理者面对问题时，要考虑时空变易的四象环境来执“经”、用“权”、达“变”，即要统筹兼顾，握权不离经，考虑内外环境的变易，适时适度和因时因地而制宜；（5）五行——管理动态必须具有五种职能：计划、组织、人事、指挥和控

制。管理幅度原则上五人互助最宜，这种原则特别注重管理的整体系统中的个体教育水平和修养的发展，为管理之“经”；计划、组织、领导和控制的职能属于“权”，是管理过程中变易部分；（6）六爻——六爻按时位自下而上，由内而外递进，合乎管理的基本程序。管理中一切数据、决策、信息、沟通……是由下而上，由内而外，从基层反映到上层。在管理中高层、中层、基层各居天人地爻位。中层（为人位）是第一线管理者，地位十分重要，其管理职能完善与否关乎管理全局；（7）七政——管理变易的七个准则，其重点是顺应自然的变动，合乎自然的节律（周期性和循环）或变易有常；(8)八卦——八卦是整个六十四卦大系统的基本卦，各卦的象数理气变化错综复杂，其内容多涉及人类管理活动，因此易经中许多有启发性的卦例是可供现代管理者参考的。如《易经》第七卦（师）、三十七卦（家人）均提到管理是由管人、理人到安人，形成生生不息的管理正道；（9）九宫——九宫为“洛书”九宫宫位，其重点是强调管理的整体环境格局的形成对于管理的重要性；（10）合十象——“河图”极数为十，不过是举列，实际上包括了无穷无尽的变数，暗示人类管理的发展是一个无穷追求完善的管理境界的过程，这一点体现了易学最基本的精神。在许多《周易》的管理研究者和“管理易”的倡导者和实践者来看，“殊途而同归”，中西管理思想和原理可以在更高的层面加以沟通和整合。而这种沟通和整合，正是现代“管理易”的倡导者所致力实现的目标。当然，这种易学管理模式，在现代管理理论和实用中是否合理，施之是否有实效，尚有待更多理论的讨论和实践上的验证。有的学者对上面的管理范式提出批评，认为这些范式可能只具有“形式”上的意义，用易数和易理对当代复杂的管理现象、管理顺序、管理过程进行归纳确实可以起到“化繁为简”的作用，因而具有一定的方法论意义，但这种运用应该加以严格的界定，不时进行实证性的检验，

现代管理问题的多样性无论是形式还是实质可能是传统的易学模式所不能容纳的，因而易学本身也得经过某种现代的改造，特别是方法论上的改造。因而，应该从现代管理学已经达到的成就（当然还得包括它的问题和困难）的基础上来进一步挖掘蕴涵于《周易》中的管理智慧，从而使“管理易”具有现代的知识和科学的精神风貌。当然，我们应该从更广的视野中来评价创立“管理易”的意义，当代东方世界(特别是在华人文化圈内)，倡言建立中国式的管理模式已有多年，并在理论上和实践上都取得了不少的成就。这种倡言是对西方式的管理模式输入东方（包括中国），实施后所产生的一系列复杂的社会、文化上的负效应而作的一种积极的反应。人们在反思中国管理思想的负面影响之后，进而更积极探究包含于其中富有原创性的思想和原则，使之与当代世界面临的现实和管理实际相沟通。应该看到直到目前为止，这种倡言和理论探索，主要是与对儒家思想传统的新认识、评估、阐释有关，而对易学传统（它的渊源比儒家和道家更古老，或者说其本身就是儒家和道家的思想“源”）中所包涵丰富的内容对现代管理学研究的意义，直到最近几年才唤起人们的注意。创立“管理易”就是试图使这种考虑条理化，系统化而所作的努力。这种努力能否产生理论上的重大成果和在实践上真正有作用，当然还有待时间和事实的检验，但我们有理由对此抱乐观的态度。

《周易》的管理是一种整体的管理观。我们看到，在中国历史上，这种整体和谐观念作为一种管理理想并没有完全实现过。因为包含于其中那种“原始的”管理上的民主观念在本质上与秦汉以后中国社会所逐渐强化的封建专制管理是相矛盾的。《周易》就其思想的主导精神而言是人文性的，《周易》的阴阳中和，“各正性命”的管理思想不能为历代封建王朝所用，关键在于内含于其中的赞成“革故鼎新”、以变易为乐事、生生求新的

辩证法思想。我们看到，儒家思想在成为中国官方社会的正统思想之后，《周易》被纳入儒家思想系统，而后的易学发展在管理上也不得不顺应社会的现实需要为强化专制管理进行思想上的辩护。在一定程度上，《周易》所体现的中国早期文明理想的那种“人文化成天下”管理意识对专制管理有“消解”的作用。因而，《周易》的管理观念和基本原理与封建专制管理思想体系，在相当深刻的历史意义上是相对立的，却与现代管理思想在精神上有种种相通之处。而《周易》本身所包涵的那种富于辩证精神的整体管理观只有在现代社会里才真正有付诸实践的可能性。当然，“管理易”的研究究竟能否为现代管理思想和实践提供新东西，能否在当代管理学说和流派林立的世界里取得一席合理的地位，这主要取决于当代易学研究者以及关心、投身于这种研究的广大管理学理论探索者和实践者的群体努力，使“管理易”成为一门有“理”有“法”、理论和操作并动，既符合现代科学精神，又具有自己独特的思维方法和学说建构的现代管理理论。我们有理由对“管理易”的研究和理论发展前景抱乐观态度。已有一些成功的实例表明《周易》的思想用于现代管理是实际可行的，现在亟需要做的是从提高（基础理论研究）和普及（与实践结合）两方面来切实地推进这种研究。

《周易》经纶治国论

徐志锐

《周易》的阴阳变化理论，最终还是要服务于政治，过去曾有人称《易》学为经世之学，这种说法并不是没有道理的。按照六十四卦的范式，乾坤为天地之始，继乾坤之后的屯卦则为创世之始。《屯·象传》说："云雷，屯。君子以经纶。"是说世界初创，社会洪荒，君子治世如治丝，要从杂乱中理出头绪来，变无序为有序。所以，"经纶"二字，就是指对国家社会要依据阴阳变化进行治理，这是作《易》的根本目的。下面将就此谈几个问题：

一、天道与人心相应，君位系于下民

中国自秦汉以后就成为统一的大帝国，治理大国诚为不易。如何使之井井有条，不仅需要有一套典章制度，更需要有一个根本性的治国方略。《周易》的阴阳变化学说，它从哲学的高度为国家政权建设提供了理论性的指导。因此，《尚书·周官》曾将其概括为"论道经邦，变理阴阳"。即按照客观规律去经营治理国家，要不断调和理顺阴阳关系。阴阳关系是一个重要的哲学范畴，大而范围天地，小而寓于一物，治理国家亦必顺应其理。所以《汉书·艺文志》称《周易》是"王教之典籍"。孔颖达在《周易正义·序》中也说："故《易》者，所以断天地，理人伦，而明王道"。都肯定这部书有治理天下之大法和王天下之大

道，这个大法和大道又是与天地和人伦融为一体的。

《周易》作为古代哲学，它有一个显著的特点，就是把世界作为一个整体，认为天人相通。世界的整体性是建立在阴阳的基础即阴阳变化支配着万物的运动变化，贯穿于天地人而无所不在。天人合一，人类社会与自然界息息相关，而且天道往往决定或影响人道。从这一思想观念出发，《周易》论述经纶治国，首先提出“天”和“顺天”。《系辞传》说：

天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之。

《观·彖传》又说：

观天之神道，而四时不忒。圣人以天道设教，而天下服矣。

“神道”，即阴阳变化之道，“设教”，即设置政教，包括政策法令和种种教化措施，也就是经纶治国的具体方法和手段。

《周易》把人类社会和自然界看作是统一的相互联系的过程，认为人应该尊重自然规律，这个思想是正确的。但是它不懂得自然界和人类社会还有其特殊的规律，然而却看到了社会的矛盾要比自然界复杂得多。并不完全象日月四时那样和谐有序自然而发展。它所说的“效天”与“顺天”，实质是通过天道而反馈人道，从中受到启示理顺人与人之间的关系，以保持与天道相协调。我们说，社会的基本矛盾是经济利益和阶级关系的根本对立。《周易》虽然不是用这个视角去认识社会，但却看到了等级制度的尊卑之序把人分为互相对立的两个方面。理顺人与人之间的关系以与天道相协调，就是要使对立的两个方面如何达到和谐与统一，这也就是“变理阴阳”的根本问题。按照《易》卦的模式，乾为阳，为君；坤为阴、为民。《系辞传》又说：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”。认为乾坤阴阳所反映的君民等级制度是不可改变的，但是，二者的地位并不是绝对不变的。《坤·文言传》说：

坤道其顺乎，承天而时行。积善之家必有余庆，积不善之家

必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰："履霜，坚冰至"。盖言顺也。

坤阴所代表的下民，是要卑顺以承奉乾阳之君，然而从阴阳变化规律说，对立的两个方面无不在一定的条件下相互易位。因而坤阴的卑顺也有一个积小而成大，渐进而至极，最终将发生"臣弑其君，子弑其父"下犯上，顺反逆。所以这段话于"坤道其顺乎"之下，接着就讲"积"、"渐"、"辩"，最后以"盖言顺"作结语。就是要告诉统治者，下民的卑顺并不是绝对的，君王的位置也不是永恒的，关键是"积善"还是"积不善"，对此要有所辨察。

从这一基点出发，《周易》论经纶治国则把人道的阶级关系和谐作为一种政治理想加以追求。阶级关系和谐统一则天地交而志同称作泰，社会发展就呈现出一种有序化的过程，人道与天道相应，阶级关系失和，下民被逼得铤而走险，天下就要大乱，社会就失去了稳定而否塞不通，人道与天道就不相应。在中国历史上，殷纣王无道失国是一个重大的政治事件，《周易》从哲学的高度进行了总结，体现在明夷中。明爻的六爻，以上六代表昏暗的国君，在下五个爻位的臣民尽为其所伤。结果如何呢？

上六：不明，晦。初登于天，后入于地。

《象》曰："初登于天"，照四国也。"后入于地"，失则也。

"初登于天"，指殷纣王初登王位承大统，也曾以君德照四方。"后入于地"，指纣王后来昏庸残暴丧尽民心，终于被推翻。"失则"二字，则为法则，也就是阴阳变化规律。总结纣王失国的教训，就因为他违背阴阳和谐经纶治国的基本规律。

殷纣王无道失国，周武王继之而立，这是一场改朝换代的革命。对于这场革命，《周易》给予充分肯定。《革·彖传》说：

天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉！

由于天地四时的不断变革，从而才使万物新陈代谢生生而不穷，说没有变革就没有自然界的永恒发展。人类社会也是这样，商汤赶走夏桀，殷纣王无道周武王取而代之，这就叫革命。没有革命社会就不能继续前进，所以这种革命既顺乎天道规律之自然，又迎合了人心之所向，是革所当革，无任何过错。于是《彖传》又说："革而当，其悔乃亡"。并赞叹说：革卦的意义，真是伟大啊！这里边就提出了一个极其重要的思想，即天道规律究竟用什么去衡量？要用民心去衡量。一个君王的政教合不合于天道，一个王朝的存在于否，决定性的因素是民心之向背。

九五：观我生，君子无咎。

《象》曰："观我生"，观民也。阴长至第四爻位，阳消已过半。九五以刚爻居阳位得位又得中，是有中正之德的君王。所以《彖传》说："大观在上，顺而异，中正以观天下。"是说九五这个大君在上位还是很可观的，他以中正之德观示于天下，使在下的臣民能巽顺而为进退。也正因为九五之大君有中正之德，才晓得观察自我的生存与否，则观民心之向背。在下的群阴一进逼，自己失去生机。故言"观我生，观民也"。民心之向背，决定于君道正不正。由于九五君道中正，《彖传》称"下观而化"。下民既被其感化，当然也就消除了进逼之意，从而使九五之大君得以继续生存。

这一事实说明，天道是可畏的，民心是可惧的，天道虽高远，观于民心即可求。所以，用阴阳对立统一关系来经纶治国，从天人相合的整体和谐观念来处理阶级关系。说到底，就是要以天道之自然和谐来反馈人道，认清人心与天道相应，君位系于下民。因此中国有句名言，叫"得民心者得天下，失民心者失天下"，这既是历史经验的总结，又是阴阳哲理所得出的必然。

二、理财正辞，民为立国之本

《周易·系辞传下》在第一章里，就提出了“贞胜”说，认为吉与凶所代表的阴阳对立面总是在互相争胜负。斗争的结果经常是一个方面居于正位而显现着，另一个方面居于偏位而隐伏着，矛盾的两个方面不可能同时都发挥支配作用，这就叫“贞胜”和“贞夫一”。在论证了这一哲理思想之后，接着就联系到国家的经纶治理而讲了一段话。它说：

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守住曰仁，何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。

《系辞传》的这段文字，从阴阳争胜负的不断变化中提出了政权建设的重要性。政权建设的核心是通过经济和政治上的管理措施，以争得民心，从而稳定大局以巩固现存的秩序。这就是说，“理财正辞”不可贪得无厌而失掉民心，经纶治国应该轻徭薄赋，确立以民为立国之本。在这一基本思想的指导下，《象》、《象》通过解六十四卦提出了一系列对下民应采取的具体政策。首先，是关于容民畜众的问题。

《师·象传》说：

地中有水，师。君子以容民畜众。师（䷆），下坎上坤。坎（☵）为水，坤（☷）为地，卦象是水积蓄于地中。师卦为言兴师动众去出征。就兴师动众出征说，民为兵之本，只有平时容民畜众如大地蓄水，战时才会兵多将广用之而不竭。军队是国家机器的重要组成部分，是政权的主要支柱。军来自于民，有民才能有军，有军才能使政权巩固。这一事实说明，推行容民畜众的政策，对稳定封建国家政权将起着直接的作用。接着，在临卦又提出了保民的问题。

《临·象传》说：

泽上有水，临、君子以教思无穷，容保民无疆。

临（䷒），下兑上坤。兑（☱）为泽，坤（☷）为地，卦象是泽水之上有陆地。如果泽水在陆地之上，则必有堰堤防泛而泽水的容量也有限。泽水之上还有陆地，是自然形成的大泽，其容量无限，而且泽水与陆地互相临近无间。君子观此象而效法之，应该象泽水与陆地那样上下互相临近，教化和思念民众无尽无休，容纳和保护民众无有止境。再进一步说，阳刚尊贵是居于上位的，现在屈尊就卑而居于四个阴柔之下，这体现着上亲临于下。由于上能亲临于下，下必敬于上，上位者就大有发展前途。于是由临（䷒）一变而成泰（䷊），再变而成大壮（䷡），再变而成夬（䷪），再变而成乾（䷀）。所以《彖传》又说："临，刚浸而长"。《序卦传》还说："临者，大也"。这一卦说明，居于上位的统治者如果能屈尊就下而亲临于民，思念和保护下民，其发展前途才会远大。然后，又提出了悦民。

《兑·彖传》说：

兑，说也。刚中而柔外，说以"利贞"，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳。说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉！

说同悦。"先民"，即导民前进。兑卦卦义为言喜悦。以喜悦之事去引导民众前进，虽是劳苦而民不以为劳苦。以喜悦之事去引导民众赴大难，即或有死的危险而民众死而无怨。可见喜悦作用之大，它能使人奋勉而勇敢。因为凡是之事其必应乎人心之所向，而应乎人心所向之事则必然是与天道规律相合顺。这又进一步说明，人心一旦与天道相应，就能调动起民众的积极性。有了这种积极性，任何事情都可以办成，何需为国家政权而担心呢。

以上三卦，从容民、保民、临民，讲到取悦于民，最后又归结到"顺乎天而应乎人"。反复告诫封建统治阶级，民为立国之本，是政权的根基，根基不牢，国家政权就要动摇，这是"理财

正辞”的前提。为了使封建统治者能够深刻领会，于是又举出剥卦为例以申说其理。

《剥·象传》说：

山附于地，剥。上以厚下安宅。剥（䷖），下坤上艮，坤（☷）为地，艮（☶）为山，卦象是山在地上。不言山在地上而言山附于地，是说高山经过长久的风雨侵蚀崩溃削落而依附于地面。上，指居于上位的统治者。下，指下民。居于上位的统治者看到高山崩溃依附于地面之象，则应晓得位高也可下迭。应该以较宽厚的政策对待下民，居于其上才可安然。再就全卦六爻去看，阴长至第五位，仅有一阳残存于上。《彖传》说：“剥，剥也，柔变刚也”。阳刚为君，阴柔为民。五个阴柔要把一个阳刚剥落掉，危在旦夕。这一事实说明，对下民剥削过重将危及自身，最后自己也将被剥落。深明此理则应将利禄及早下施，接着又排出了夬卦。

《夬·象传》说：

泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。

夬（䷪），下乾上兑。乾（☰）为天，兑（☱）为泽，卦象是泽水已涨到了天上，堤防溃决滔滔下泻而摧毁一切。君子观此象则当知利禄不可多得，满招损，谦受益，要尽快向下施予。积德则不然，多多益善。利禄向下施予看来是有所损失，其实是受益。

《益·彖传》说：

益，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。

益卦是讲减损上位者之有余，以增益在下者之不足，故称“损上益下”。这样做下民都很欢喜，故称“民说无疆”。由于损有余以益不足而达到了适中均衡，赢得民心，这就给社会稳定和政权的巩固带来了光明，故称：“其道大光”。由此可见，适当作些经济让步看来似乎是损失，而这种损失却是为了能够继续

得到增益。也就是说，损失的是眼前局部利益，得到的却是整个封建地主阶级的长远利益。只有深刻理解这一道理，才会认识节用爱民的重大意义，于是又提出了节制的问题。

《节·象传》说：

泽上有水，节，君子以制数度，议德行。

节（䷻），下兑上坎。兑（☱）为泽，坎（☵）为水，象是用泽去节制水。以泽节水，塞而不流则溢出，流而不塞则干涸，最得当的办法是将水节制在适中的水平线上，使泽既蓄水又流水，既不干涸又不溢出，这就叫节制得适度。对下民的剥削也有一个节制得适度的问题，要想节制得适度，就必须“制数度”。数，即十、百、千、万……度，即分，寸、尺、丈、引。有了这些计量单位，才能用以衡量适中与不适中。但数与度的计量是靠人去掌握，还必须“议德行”。只有深明《易》理道德高尚的人才能推而行之，于是《彖传》又说：

当位以节，中正以通。天地节，而四时成。节以制度，不伤财，不害民。

天地自然规律是有节制的，年、月、日、时的运行从不过越而成其变化。人类社会也应如此，国君如能量财之所入，计民之所用，将税收法度定在适中的水平线上，这样既不损伤国家的财政收入，也不妨害百姓继续生存，整个社会才会安宁。因此说，爱护老百姓，剥削要有节制，赋税保持适中，这才能达到通。

以上四卦，从“厚下”、“施禄及下、“损上益下”，最后到“制数度，议德行”、“节以制度，不伤财，不害民”。可以看出，所谓“理财正辞”，就是要把着眼点放在下民的身上，省徭役薄税敛，尽量调解与缓和剥削者与被剥削者之间的关系，以求得社会的稳定发展。我们说，《周易》虽然强调“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。”认为封建等级制度是不可改变的。但是，它的高明之处在于能通观全局，从哲学的广阔视野

而看到如何去维护地主阶级的长远根本利益。所以，它并不为等级制度的阶级压迫和剥削作过多的辩护，而是从更高的层次上为封建政权的长治久安提出了相应的对策。

三、刚健不息，强调实行人治

《周易》从天人合一的整体观念出发，通过天道而反馈人道，从而证明阴阳变化规律普遍存在于天地人之“三才”。因此，经纶治国要以阴阳变化规律为准绳，从保持政权的长期稳定出发，提出了“理财正辞”缓和阶级关系的一系列具体对策。规律与政策要靠人去具体掌握和贯彻，这里自然就涉及到了人与客观规律的关系，以及在经纶治国中的作用问题。

《周易》认为，规律是客观存在的东西，它不以人的意志为转移，必须尊重。但是，人在规律面前也并不是无能为力的，而是有所作为的。《泰·象传》说：

天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

财通裁。天地的阴阳变化规律，相交才相和，相和才通达，这是不能够改变的。但是，君王可以裁制它，辅助它，成就它。所谓裁制、辅助、成就，就是在尊重客观规律的前提下，人可以对它实行某种驾驭、调节和利用。所以《系辞传》又说：“天地设位，圣人成能”。强调天地定位于上下虽然有其规律在运行，但却不能直接告诉人以趋吉避凶。圣人掌握了天地变化规律加以裁制利用而趋吉避凶，则能够成就天地之所不能之事以左右民生。

裁制、利用客观规律，成就天地之所不能以左右民生，实质就是强调发挥人的主观能动性。也就是说，经纶治国虽然要“顺天”、“效天”，以保持与天道的和谐，但人治还是主要的。要推行人治，人就需要具备一种精神，确立一种人生哲学，在这个问题上，《周易》提出了刚健有为，自强不息。《乾·象传》

说："天行健，君子以自强不息"。《大有·彖传》："其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。"《大畜·象传》又说："刚健笃实，辉光日新其德。"人应该象太阳那样，日复一日地运转，天天向上而光辉日有所新。有了这种奋进不止的精神，才可有为于天下，尽人事而听天命，最能说明这种精神的是姤卦。

姤（䷫），一个阴爻在下与五个阳爻相遇，其趋势是继续向上增长以消阳。所以，姤为阴长阳消的开始，对阳刚所代表的君子之正道非常不利。如何去对待这种客观形势？

九五："以杞包瓜，含章，有陨自天。

《象》曰："九五含章，中正也。'有陨自天'，志不舍命也。"

枸杞为灌木。以枸杞树去包容瓜，瓜藤必陨授而上。喻五个阳爻，瓜喻在下的一个阴爻。

初六之一阴，原为夬（䷪）之上六。夬之上六被五个阳爻决掉之后，反转而成姤（䷫）的初六，又与五个阳爻不期而相遇。这一反转变化，即由阳长阴消而成阴长阳消，有如瓜藤缠绕枸杞树攀援而上。对于这一形势，九五含弘章显，以中正之道处之，因为这是天道规律发展的必然，故言"有陨自天"。但是，君子之人应该有一种责任感，并不因此而放弃自己的主观努力，故言"志不舍命"。就是说：人既要了解和尊重客观规律的变化，也要发挥主观战斗精神加以引导和驾驭，在条件允许与可能的范围内，使其向着有利于自己的方面发展。《周易》这种刚健有为自强不息的战斗精神，陶冶了我们民族的思想品德，在历史上曾鼓舞了许多进步的思想家、政治家去励精图治。所以，中国两千多年的封建社会，君权就是法，法制的思想不健全，而人治的思想却一直占据着主导地位。封建王朝几经更迭盛衰，无论是"文景之治"、"贞观之治"、"乾嘉盛世"，还是三国混战，十六国分争，都曾出现许多伟大的人物或顺天行道或力挽狂澜。

《周易·系辞传》说："祭于天之道，而明于人之故"。经

纶治国，知天而更要知人。将天地人称作“三才”，三之为言参，即强调人应该参与天地的变化。刚健有为自强不息，就是《周易》所倡导的人生哲学，理想的境界是“穷理尽性，以至于命”。（《说传》）不断地求索，通过知识的积累，以达到认识自然界和人类社会以及自身、从而去掌握变化规律。只有具备了这种思想修养，才可以称之为“穷神知化，德之盛也”。（《系辞传》）终极的目标，还是天人相合，这种相合已经是一种完全自然的和谐了。《乾·文言传》说：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

鬼神二字，鬼之为言归，神之为言伸，即用来形容阴阳屈伸往来之变化。这段话是说，道德修养伟大的人，已于乾的“元享利贞”四德融为一体。所以他能与日月合其光明而照临四方，与四时合其次序一言一动无任何过差，与阴阳屈伸往来主使万物有生有灭的规律相合而赐吉降凶无一私念之埏杂。这样的伟大人物完全与天道规律相默契，其先于天道规律而动则不相违，后于天道规律而动则遵而奉之不相背。既然与天道规律都不相违背，何况于人事以及阴阳往来变化之类的具体问题呢。大人者，有德有位。《文言传》的这段话，实际上是讲给当权者的。它指明，只有具备了这种思想道德而居于尊位的人，才能经纶治国，达到“首出庶物，万国咸宁”。（《乾·象传》）“苟非其人，道不虚行”。（《系辞传》）

以上可以看到，《周易》这部书不仅提出了一个博大精深的哲学思想体系，而且也系统地研究了人的行为准则。它展现了一个理论与行为相关连的思维模式，为经纶治国提出了一整套的方法和策略。就这一点来说，确实可以将其称之为是中国最早的一部关于管理上决策的专门著作。正因如此，所以它在两千多年的

中国封建社会里，一直受到统治阶级的重视。

我们中华民族曾创造了灿烂的古代文化，而《周易》可以说是东方文化宝库中一颗光彩夺目的明珠。它不仅给人以知识，而且能给人以智慧。研究任何一门学问，一部书，如果与现实相脱离，它也就失去了生命力。《周易》阴阳变化的理论思维为封建制度的长治久安提供了一定的依据。可以这样说，中国封建社会延续了两千多年，它确实起了某种维护和调节作用。在二十世纪的今天，《周易》又成为国际学术界注重研究的一个热点，而且一些经济发达的国家已经把它的思想用之于经济管理，以协调劳资之间的关系。当前，我国正在进行“四化”建设，需要有一个稳定的大局，祥和的政治气候。在这种形势下我们来深入研究《周易》的经纶治国论，或许能从中受到某些新的启迪。

近十年来国内《周易》研究概略

郭树森　　杨应龙

《周易》这一古老的著作，作为“六经之首”，被称为中国古文化的“大道之源”、“源头活水”。几千年来，它对中国哲学、史学、文学以及天文、历法、数学、医学的发展，有着十分重大的影响。自十七世纪后始，它先后被译成多种外文而走向世界，引起了西方学者的兴趣，成为一种具有广泛国际影响的世界文化现象，在世界文化史上有其一席之地。近年来，随着考古的新发现，结合现代最新科学成果，以及运用马克思主义方法进行研究，高人新论，层出不穷，使人们更为惊叹于这部先秦典籍内容的该博与繁富；形式方法的独特与精巧。许多历史上悬而未决的难题有了初步的定论，许多错误的解释得到了纠正。然而《周易》中丰富的文化内涵还远未完全挖掘出来。鉴于此，我们有必要对近年来《周易》研究的状况作一回顾，以期于未来。

一、方兴未艾的《周易》研究热

虽然历史上个别时期亦有过《周易》研究的热潮，但只限于局部地方及学人相士的狭小圈子里。而近年来研究《周易》的热潮却是在广泛的领域里进行的，其触角深入到人们生活各个方面，这是以往任何时期所无法比拟的。促成此次热潮的原因，可

从以下几个方面来看：

（一）文化热的推波助澜

八十年代以来，许多文化研究中的枷锁逐渐破除，人们渴望对中国五千年的传统文化作一重新认识。同时，目睹受儒家思想浓厚影响的日本及东亚“四小龙”，社会经济飞速发展，不能不使人们对中国传统文化价值重作评价。并且中国也正是要走现代化强国之路，有鉴于近邻所走过的道路，究其原因，文化或为其一端，正是这社会物质经济与文化自身发展的需要，对传统文化的全方位研究大规模兴起。《周易》在中国传统文化中其源甚古，占有重要地位，其所孕含的与现代先进管理与自然科学相契合的思想，尤为人们垂青。因而《周易》研究在整个文化热潮中扬波鼓浪，浪浪相推，遂成一大热潮。

（二）学术专著、论文的纷纷问世

在此《周易》研究热潮中，仁者智者，各抒高见。在已往十年中，仅在各学术刊物上公开发表的学术论文就有二、三百篇；学术专著有三、四十种先后出版和再版，其中有令人对《周易》的新理解，也有前人的著作新印。著名的如张立文《周易思想研究》、李镜池《周易通义》、尚秉和《周易尚氏学》、宋祚胤《周易新论》、高亨《周易古经今注》、苏渊雷《易学会通》、邹学熹《易学十讲》、沈宜甲《科学无玄的周易》、刘大钧《周易概论》、胡朴安《周易古史观》、徐志锐《周易大传新注》、金景芳《周易讲座》、《学易四种》、萧汉明《船山易学研究》、朱伯崑《易学哲学史》、唐明邦等编《周易纵横录》、乌恩溥《周易——古代中国的世界图式》、黄寿祺、张善文《周易译注》。以及尚节之《焦氏易诂》、宋书升《周易要义》、朱熹《周易本义》、孙星衍《周易集解》、陈梦雷《周易浅述》、求恕斋线装丛书《周易集义》，等等。

（三）学术会议、团体应时而举、应运而生

有关《周易》的专题学术会议，主要有：

（1）1983年10月25日至29日，在长沙举办了“《周易》学术讨论会”。讨论会收到论文十多篇及宋祚胤新著《周易新论》。会议就《周易》的成书年代、性质、思想内容和研究方法等几个方面举行了热烈的讨论，并兼评宋著。

（2）1984年5月30日至6月5日《周易》学术讨论会在武昌举行，这是一次《周易》研究的空前盛会。会议收到学术专著五部，论文一百三十余篇、译文数篇，总计达二百余万字。全国八十多个单位的文、史、哲、考古、医学、天文、物理、数学等领域的研究《周易》的专家学者和爱好者，以及美国、日本、南斯拉夫、马里、瑞士等国在华学习的留学生、进修生共一百五十余人参加了大会。会议从近年新出土的有关《周易》的文物资料中新探《周易》起源，并探讨了《周易》的哲学思想，《周易》与史学、文学的关系，以及易学发展的源流，与古今自然科学的关系等。这次大会讨论主题充分显示了当代《周易》研究的新特点和发展的新趋势。

（3）1987年12月5日至9日，我国“首届国际《周易》学术讨论会”在山东济南举行。近二百名海内外专家学者参加了这次盛会，大会收到论文一百三十余端、专著八部。与会者在“《周易》与中国文化”的总题目下，就“《周易》的哲学思想”、“《周易》与中外文化”、“易学发展史”、“《周易》研究方法”、“《周易》与科学”等不同角度和侧面展开了广泛而深入的讨论。

（4）“易经文化讨论会”于1989年8月31日在上海社科院举行。规模虽然不大，但探讨比较深入。与会者认为，鉴于国内外“易经热”这种情形，对中国的易学研究者提出了许多新问题，认识到有必要把《易经》研究当作一个有深刻的文化意义的学术课题来研究，并提出对当代易学普及化过程中所出现的偏差

（如八卦算命）应予注意。

（5）由江西省社科院和中国《周易》研究会等单位发起的“全国《周易》与中国文化学术讨论会”，于1990年8月12日在庐山举行。这次庐山论易之会是继1984年5月武汉东湖论易之会，1987年12月济南论易会之后的又一次易学盛会。到会专家学者110余人，提交论文80余篇。这次会议探索了我国古代文化的源头——《周易》在我国传统文化发展演变过程中的地位、作用及其现代意义，回顾和总结了近年来我国《周易》研究的方向和方法。

关于《周易》研究的学术团体，有的已经诞生，更多的还在酝酿之中。第一个全国性的《周易》研究组织“中国《周易》研究会”于1989年5月在济南成立。会议选举张岱年为名誉会长、唐明邦为会长。全国人大副委员长周谷城、国际易经学会主席成中英等来函来电祝贺。这能在某些方面使国内的《周易》研究者有组织、有系统地进行研究，发挥集体研究的优势。

（四）“气功热”者的追本溯源

近年来，掀起了一股气功热潮。追本溯源，与《周易》古经两相印证，人们发现《周易》玄理及其象数模式常被气功、内丹著作引为阐发其内容的依据，因而大大地激发了人们对《周易》的好奇心。这样因研究气功而接触《周易》，《周易》竟因自身发展末流的推动而在不小范围内特别是在文化层次并不太高的人们中间得到普遍的爱好。

二、《周易》研究的新成果

近十年来研究《周易》的专家学者在对前人学术成果批判继承的基础上，在各个领域里有了新的进展。主要表现在：

（一）关于八卦起源

这一问题的传统解释，郭沫若认为“八卦是既成文字的诱导物”，先有坎、坤、震、兑等古文字，减省笔画，改变方位，衍为八卦符号；范文澜认为，“八卦出于图画文字”；冯友兰认为，“易卦源于龟卜”；高亨认为，八卦中的阴阳爻，象征古筮用的竹棍，经卦和别卦象征竹棍的不同排列方式；李镜池认为，八卦产生在结绳记事；吕子方认为八卦是先民标志空间方位的符号。但大多为假说猜测，缺乏文物验证。

近年来研究者所取得的成果主要建立在对有关易卦新出土资料以及少数民族地区所保留的原始习俗的引用上。如陕西周原出土的西周初年的卜骨上的数字卦画；湖北江陵天星观出土的战国楚墓竹简中的卜筮记录；安徽阜阳县双堆一号汉墓中的竹简易卦；湖南长沙马王堆汉墓中的帛书《周易》等。这些出土文物所反映的易卦与通行本《周易》有明显的不同。再是学者们在云南等地少数民族中进行社会学、民俗学、宗教学方面的社会调查，发现彝族“雷夫孜”占卜法所用的代表符号及奇偶排列，正是今之八卦。虽然根据这些考古与调查材料，仍难以确定八卦符号起于何时，但由于八卦与出土的帛书、竹简上的那些奇异数字有着密切关系，就大大地启发了人们的思路，许多学者得出八卦符号源于古代筮数的假说，理由是：①数的图形画特点与易卦结构相同。②《周易》中阴阳符号（－－——）由数图形画的奇偶数发展而来。另外，乌恩溥另僻蹊径，依据《春秋左传》、《史记·天官书》、《石氏星经》等大量文献资料中对古代天文历法的有关记述，以确凿证据揭示日、月、五星和二十八宿的星象，乃是构成《周易》六十四卦的骨架，并且卦爻辞也因之而来，因而找到了六十四卦的统一基础。而李大用通过对近几年来在周原发现的一万七千余片甲骨，特别是其中龟腹甲和卜骨的研究，仍坚持八卦源于殷人龟卜说，他认为殷周之际，由于甲骨材料缺乏，周族统治者和卜人在继承殷人龟卜的过程中，发现卜兆的——、一一

两种基本形式后，改“卜用三骨”为卜用三兆，从而排列组合成八卦，再重迭六十四卦、三百八十四爻等，形成龟卜的卦画结构。

（二）关于《易经》成书时代

这一问题从古至今都有着激烈的争论，结果形成了大致的四派，即传统的西周初年说，郭沫若、陆侃如的战国初年说，顾颉刚、李镜池的西周末年说，萧萐父的殷周之际说。至今研究者也基本未脱这三派窠臼，因而，在这一问题上的新进展，就不在于对《易经》的成书时代先后另有什么惊世之论，而是在于利用新的史实和科学方法，从中国思想发展的逻辑进程来佐证各自所主张的《易经》成书时代。

在长沙《周易》讨论会上，多数学者持西周末年说，其理由是：①《易经》的文辞形式与作于西周末年的《诗经·小雅》中的比兴诗歌类似；②不少卦的内容体现了西周厉王末年政治斗争的历史事实；③从散文发展的长河看，卦爻辞的文章正处在西周初期向春秋时期过渡的中流，属于西周晚期的作品；④从《易经》的语言现象看，其使用“若”、“如”的词尾，不同于《尚书》、《论》、《孟》，而与《诗》之“小雅”，“国风”大体相当；⑤作为宇宙两种基本功能的“阴阳”，到宣王初年才有人用文字写出来，《易经》里却没有；⑥《易经》用“孚”有二十多处，“孚”训“诚”，以主观的“诚”能解决一切问题，预见一切问题，这与西周初年统治者相信天命论的客观唯心主义很不相同；⑦战国时的卜筮记载几乎绝迹，不可能在战国之初产生《易经》这样的卜筮之书。李德永从分析殷周之际错综复杂的社会矛盾出发，论断“内比”、“外比”（《比卦爻辞》）既“同人于门”，又“同人于野”（《同人卦爻辞》）的《易经》思想，反映的正是“小邦周”取代“大国殷”所采取的重要国策，从而与萧萐父一样，肯定《易经》必然出于殷周之际。

（三）关于《易经》的性质和《易传》哲学思想的性质

关于《易经》的性质，主要有三种意见：一种认为是卜筮之书，理由是《易经》是以六十四卦构成的能预测鬼神所启示的吉凶祸福的占卜思想体系，孕含有丰富的宗教思想。并从安徽阜阳双古堆一号汉墓出土汉简《周易》也得到证实。余敦康则认为《易经》从基本的性质来看，“并不是哲学，而是宗教巫术”。再是认为《周易》非卜筮之书，理由是《易经》采用远古时代人类传达信息的图形，用模拟象征、数码等方法，总结生活、政治经验和朴素哲学见解的典籍，它是由殷占卜到周产生科学思维萌芽的重要转折点，其内容是从卜筮来的，经编成《周易》就已不再为占卜用了。三是认为争论《周易》是否卜筮之书意义不大，如黄寿祺、张善文认为，《周易》虽为卜筮之书，但并不妨碍其中哲学意蕴，如果把《易经》看成简单的筮书，认为八卦、六十四卦符号及卦爻辞均无寓含义理，只是后来《易传》作者演绎出义理来，这是不符合史实的。因为，无论哪一位“圣人”，都无法凭空阐发出如此高深的义理来。所以《周易》表面的“卜筮为用”与其内在义理是互为表里，互为体用的。

《易传》的哲学思想到底是唯物还是唯心？至今仍无定论。当然大多数学者持唯物论观点。张立文认为，《易传》的自然观和认识论都是唯物主义的。杨柳桥认为《易传》和《老子》的哲学思想，形成了我国先秦哲学思想的两大体系，一个属于唯物主义的，一个属于唯心主义的。《易传》继承并发展了我国古代人民思想的优良传统，它是“动”的哲学，是“变”的哲学。张岱年认为，《易传》中的天地万物起源论是一种简单朴素的唯物论。关于“易”、“道”、“神”的思想基本上是唯物主义的，关于“天”与“鬼神”的问题，则未能摆脱原始宗教的影响，可以说徘徊于唯物论与唯心论之间。《易传》对《易经》的赞述，本质上是一种世界图式论，这是一种唯心论的说教。冯憬远、吕鸿儒则认为，《易传》讲的“太极”是生天生地的造物主，是唯心主义

的。在武汉《周易》讨论会上，与会者把《传》与《经》结合起来探讨其哲学性质，认为：①《周易》哲学可以称为宇宙代数学；②《周易》具有朴素唯物主义因素的自然观；③《周易》反映了当时的社会心理思想；④《周易》思想具有两重性特征，即宗教神学唯心主义天道观和人事有为的朴素唯物主义观念；形而上学的思维模式和朴素辩证法的变化发展观念；维系神权统治的保守落后性和同情民众、反对暴虐的进步性。并认为这是早期朴素唯物主义与唯心主义，辩证法与形而上学相互包含的矛盾综合体。

（四）关于易学发展史

对于“易”的起源，有人认为源于八卦，八卦源于阴阳，阴阳是古代人们对自然界的认识和直接经验的产物。有人强调“易”起源于“自然之象”。正是自其产生后的几千年来，历代对“易”的研究都各有其鲜明的时代特色，而从总的来讲，有对象数与义理各自偏重不同的两派分野，从时代特点来看，即汉易与宋易的分野。除此之外，先前较少有人专门研究的易学历史分期问题，得到了非常的重视，取得了很大的进展。如有人认为易学历史该分四个阶段：①《易经》——《易传》；②《易传》——王弼玄学；③玄学——理学；④理学——清末。还有人认为《易经》形成经历两个飞跃。即符号——文字的飞跃，《经》——《传》的飞跃。萧汉明从五个不同时期来分析易学发展历史，认为：①先秦是易学的成书期；②汉代是易成书后的第一个繁荣期。后来因谶纬机祥的渗入，使汉易走上穷途。③魏晋易学以王弼为代表，一扫汉易烦琐穿凿之风，其所提“得意忘象”说，给后人对《周易》的附会打开了方便之门，特别是为宋人以“理”说“易”，奠定了理论基础。④宋代是易学的第二个繁荣期，儒人论《易》成为时尚，使义理和象数两派易学都有长足进展。⑤明清之际，由于内忧外患的刺激，人们对前人易学研究进行反省和

总结，如启蒙大师黄宗羲、王夫之等都是站在时代高度，总结历代特别是宋易各家的成败得失，把易学作为完善自身哲学的一个特殊阵地。任乃强从社会发展各个历史阶段要求出发，把古代易学概括为有如下几个阶段的流派发展：①迷信鬼神的占卜之学，即《连山易》出现以前的占卜学；②研究物象与数理阶段的易学，即《连山易》出现以后，《周易》出现以前，这一阶段的占卜学；③《周易》处于压倒优势阶段，这种情况实际贯穿了两千余年，唯东汉、魏晋以降，情形微有不同，北宋以后，情形又更不同；④方术压倒儒士易学阶段；⑤儒家易学革新阶段，实即指宋元明清易学。对于易理与象数的关系，有一种一致的看法认为应对象数重新评价，易理与象数应是相互联系的，象数理是通体归一的。

（五）关于《周易》与古今自然科学

《周易》与自然科学的关系，引起了中外学者的重视。世界著名哲学家科学家莱布尼兹、黑格尔、爱因斯坦、玻尔等，都甚赞《周易》，表明《周易》一书不仅体现了哲学与自然科学的天然联盟，而且《周易》对古今自然科学的发展起着非常重大的影响，直至今天还是如此。

《周易》对中国古代自然科学的影响，表现在天文、历法、医学、数学等方面都十分显著。特别是在医学方面，《周易》与中医学经典成书时间较为相近，并且二者在后来的历史发展中相互交叉和影响，可以说，在中国古代，医易是相通的。中医针灸可以从《周易》中找到根据，十二经络与《易》、脉象与卦象均有许多对应关系。

《周易》与现代自然科学的关系也甚为密切。古代东方哲学中的一些概念、范畴、思维模式，同现代科学所揭示的宏观和微观宇宙的图景，似乎不谋而合。《周易》思维体系所固有的整体观念、系统思想、序列思想、节律观念、周期循环思想，均衡原

则、对称图式、互补原则和模糊原理等，无不对现代科学方法论有所启发。有人从《周易》的象数体系中找到了现代科学相对应的数列与原理。现代尖端科学的某些新发现，如电子计算机科学中的二进制原理、核物理学中的原子结构模式、分子生物学中的遗传密码、线性代数中的八阶矩阵，以及信息、系统、网络理论等，仿佛都同《周易》象数符号推演及其思维原则有某种吻合之处。还有人认为量子力学中的各种物理量值的量子性转换，物质与光辐射的波粒二象性，测不准原理等提供的物质和超物质及相互关系中的哲学概念，都可以从《周易》中阴阳及相互作用的理论得到说明。

（六）关于《周易》与道家文化

《周易》与道家文化有着千丝万缕的联系，学者们对此也多有论及。黄钊通过对《老子》与《易》的比较研究，发现二者之间具有一种血缘关系。认为《老子》书中关于变易、矛盾、转化、柔弱胜刚强的观念，都可以在《周易》中找到原始胚胎和蛛丝马迹。同时，《老子》对《周易》又有所扬弃，表现在：第一，扬弃了《周易》的宗教巫术的特性，创立了具有唯物主义倾向的天道观；第二，打破了《周易》机械的框架结构，用哲理诗的形式正面表达自己的世界观。因此，从理论思维来说，《老子》高于《周易》，实现了从宗教神学到哲学的飞跃。而在济南国际周易讨论会上，许多学者认为诸子哲学的形成无不与《易》有关，老庄亦不例外，并认为老庄对《宋辞》很有影响，《宋辞》的“道”、“德”范畴基本与老庄一致，而与早期儒家不同。《易传》所包含的形而上学与道家是异体同源。另外，对从早期道家思想发展而来的道教与《周易》的关系，学者们也有研究，伍伟民通过对《太平经》的研究，发现《太平经》与《周易》有共通之处，表现在：①《周易》与《太平经》各自以包孕世界，气象万千的“易”、“道”来统摄世界；②《太平经》与

汉易都渗入了汉代所流行的天人感应、阴阳灾异说；③两者都有神秘性和预言性。并且《太平经》作者除了巧妙运用《周易》为论证自己的观点服务外，还有法《周易》之所以为法的地方，即“悬象思守”或曰“悬象还神”法。这样，《太平经》不仅是道教中一部重要经典，同时也在易学发展史上有其不可替代的地位。反过来《周易》在道教中的地位亦是如此。

当然，近十年来《周易》研究的领域远不止以上几个方面，其它如《周易》的宇宙观、社会历史观、思维模式，《周易》与史学、文学的发展，等等，都有丰硕的研究成果，本文就不一一列举。

大陆台湾《周易》哲学研究概述

杨宏声

在当代，《周易》研究是一个问题丛生的领域。在其中，哲学性的研究并不因为其探讨方式比较抽象而使问题显得容易处理。正如我们所看到的，一俟对《周易》作哲学探讨和阐释的工作展开和具体化，都会碰上一系列相互关联的复杂问题。例如，怎样才能对《周易》的哲学性质和意义作出合理的说明和界定？这个问题看似简单，其实并不容易简单地解决，因为这个设问一经成立又会引出其他一些更具普遍性的问题，诸如，以《周易》（进而可推及诸子百家）为代表的中国哲学传统基本上没有西方哲学所具的那样学科化形态和按照知识的性质组织哲学问题的形式化系统，因而，移用后一种哲学模式及与其相应的方法和视角来说明包括《周易》在内的中国哲学，究竟有多少合理性和有效性？这也已经成为（或者说同时也是）中国哲学在当代发展中极需重新予以澄清和解决的问题。我们看到，近年来，国内研究《周易》哲学思想的著作陆续出现，实际的研究表明，即使仅仅是从哲学的角度对《周易》这样一部对于中国文化具有基本意义而又性质复杂的古代经典进行合理而又有意义的阐释，并不容易。这种研究向我们提出了双重要求：我们必须而且应该从现代世界性的哲学发展水平上，从新的视角、用新的问题框架重新认识、挖掘、整理、阐发《周易》丰富的哲学思想内容。同时，我

们又不能违背基本的历史原则。我们知道，由于《周易》本身的思想是在一个时间的历程中成型的。因此，我们最好还是从《周易》的原初的基础上（即《周易》成书的时代及其文化根源处）去体认、去辨析它的内在的原理和运思型式，从思想史的角度去把握《周易》哲学的原创价值。因此，对《周易》展开合理而又富于成效的研究，实际上是一种双向的辩证诠释活动。而要掌握这种诠释辩证法或辩证诠释法，就要求研究者本人既有历史洞察力，同时对中外古今各种基本的哲学问题具有广博的知识和细密分析的技能。由此可见问题之难度。但因此也使《周易》哲学研究的工作既富于挑战性的意味，同时又十分引人入胜。

从大陆港台范围看，近十多年来，《周易》研究在各种学科领域里都有相当程度的进展。其中，《周易》的哲学研究虽不如其他方面（如《周易》的多学科的应用研究）那么有声势，且这种研究所面临着的方法论上的困难及来自世界最新学术进展而发生的挑战可能比其他学科更大、更直接，但其成果仍相当可观。不过，由于当代《周易》的哲学研究既涉及了与哲学史认识有关的一系列复杂的问题、又与哲学本身或理解哲学本性等诸多基本的、具有普遍性意义的问题有关，这就使我们很难用一些简单的标准对既有的研究成果作出评判。

本文试图通过对大陆台湾《周易》哲学研究状况的初步考察，探索这种研究在当代进展的问题域。由于这种考察是宏观性的，对数量已相当可观的材料只能有所选择，因此很可能疏漏了许多重要的内容，只能待日后再来作补正了。

一、大陆《周易》哲学研究的基本课题

《周易》一书，大陆上或称之为《易经》、或称之为《周易》，只是在特定的场合，对两个词的用法才有所区分。不过对

今本《周易》，大陆上大多数学者都比较强调《经》与《传》的区别及其各自所具有的不同的哲学性质。在本文中，《易经》和《周易》两词在使用时，一般也不细作区分。

十多年以前，《周易》研究在大陆之所以得以持续地进行，其根本原由在于大家认为《经》与《传》中所包含的原始的唯物论和朴素的辩证法思想。至于今日为大陆学者反复讲论的。诸如：《经》与《传》哲学思想展开的内在逻辑。《经》《传》的思想体系、《周易》哲学及围绕《周易》的思想研究而形成的易学哲学在中国哲学史、乃至在世界哲学史上的影响、地位和贡献等问题。可以说是一些学术上的新问题，直至最近十余年中才以比较系统的方式提出来加以探讨。

若从当代大陆易学的总体情况看，《周易》（或《易经》）的哲学研究相对来说是一个比较审慎的领域。在这种研究中、突出的、或具有主导性的倾向是某些历史原则和方法仍在相当充分的程度上得到强调和坚持。而与之相比，《易经》的自然科学研究或多学科的应用研究（就其突出的方面而言）则要走得远得多。这种研究在今日新说迭出，愈出愈奇，因此，其重点或主要兴趣可以说主要不在《周易》的历史方面，而在于易学的思维模式和方法，对于现代科学思想发展的意义及它在当代诸多学术领域里似乎仍然施之有效的应用价值方面。就这一点而论，大陆《周易》的哲学研究者似乎显得有点保守，在大体上没有卷入今日流行的以非批判的学术信念为主导特征的易学思潮中去。当然，不能因此忽视近期来在《易经》的哲学研究中已经存在着、或至少在一定意义上潜存着许多新的学术端倪和思想倾向。在这种情况下，由于新的研究成果仍在不断产生、新的思路仍在不断推进，要对大陆《周易》哲学研究状况作出总体性的论断无疑具有很大的冒险性，很可能完全不得要领。

不得已，我们试着以简化的问题形式对大陆《周易》哲学研

究状况作一概括性的简述：

（1）《周易》的哲学性质

本节一开头就指出，对构成今本《周易》《经》与《传》两部分的思想上的区别研究及辩异，可说是当代大陆《周易》研究的一个传统课题。这一课题尽管随着考古材料的发现，其中特别是所谓“数字卦”和帛书本《周易》的发现，为接近问题的比较透彻的解决提供了新的历史线索，但问题的复杂性并无稍减，我们看到在理解《周易》的一些最基本的问题，诸如《经》与《传》的各自的成书年代及其所代表或体现的思想发展阶段。卦象的思想意义及与此相关的《易经》有无阴阳观念或概念的问题上，众说不一，很难获得一致的理解。看来这样的问题还将争论下去。在这种情况下，许多学者只得先从思想发展的角度对《经》与《传》作分别的研究。如张立文的《周易思想研究》（本书成书于60年代，不过到70年代末才出版）、徐志锐的《周易大传新注》、宋祚胤的《周易新论》、冯友兰和任继愈的《中国哲学史新编》（第一卷）和《中国哲学发展史》（先秦卷）及张岱年先生等人的一系列论易文章中都从比较严格的历史角度对《经》和《传》分别作出说明。而在这些说明中，大多数学者一般都比较强调或重视《传》或《易传》在《周易》哲学体系的整体构成中的地位及其重要性（当然也有不同的意见，这里就其主要方面而言）。近年来，这种观点略有改观，一些学者开始从构成《周易》思想体系的基本要素，如占、象、数、理的角度来探讨从《经》到《传》思想发展的内在逻辑，及《传》对于理解《经》的意义，从而使《经》在思想构成上的复杂性和层次性的问题，引起研究者们的再度重视。这种见解可以金景芳的《学易四种》、《周易讲座》、《周易全解》（第一部书的基本文章是作者的四十年代的旧著，但新旧易著在思想和观点上显然是连贯的）和吕绍纲的《周易阐微》为代表。而强调“解经须由传、读

传应据经，经传不可分。研究《周易》务将经传做整体考察”是他们的共同的见解。此外，余敦康、刘蔚华等学者在他们的一系列的论文中都具体探讨和分析了由《传》到《经》思想展开的问题。依据这种《经》《传》思想发展的连续性的观点展开研究，《周易》的整体的“理论结构”就从历史形成过程的问题转换成或同时作为逻辑架构的问题突现出来了。大体言之，在对《周易》的思想意义作哲学的阐释中，对《经》《传》中包含的辩证法思想及特征的研究一直是一个重点课题。不过，近年来人们开始从复杂的方面来理解以前所谓的《周易》辩证法的朴素性，并进而从思维模式或方法论的角度来阐发它的多面的思想意义。

（2）易学哲学史研究

大陆上的易学史研究在十多年前几乎是一个缺门。除了60年代初李景春在《周易哲学及其辩证法因素》一书中用了近5页的篇幅从传统“易注”的角度论述了历代易学的注解外，易学史的研究根本没有作为一个学术问题提出来。近十多年，易学史可谓是大陆上易学研究进展较大的一个领域。大陆《周易》研究一复兴，就有多部纲要性的易学史（通史、断代史或专题史）或编撰设想提出，其中易学哲学史研究进展最大，成绩最为显著。现在大陆上已有完整的传统易学哲学史著作，这就是朱伯崑的篇幅超出一百万字的《易学哲学史》（三卷，已出上、中卷，下卷早已付印，笔者还未及见）。这部结构宏大的著作将易学哲学作为中国哲学发展中一个相对独立的思想系统和传统来阐释，通过对中国易学哲学发展历史的考察，具体揭示易学哲学史研究“对了解中国哲学的民族特点、中国文化思想的传统以及中国古代哲学的发展”的意义（《易学哲学史》上卷“前言”）。此外，近年来，对易学哲学史上有代表性的人物和著作的研究蔚为风气。已发表的论文，其数量之多，难以一一列举，其中萧汉明的《船山易学研究》的著作及可说是大陆上易学哲学专题研究的有代表性

的成果。当然，尽管易学哲学史的研究已有相当的展开，但总的来看，许多研究还仅仅停留在思想文献的整理和疏证的层面上——朱伯崑自己谦称，他的《易学哲学史》仅仅为进一步的研究提供一些基本的文献资料——批判性的理论考察和分析尚有待在坚实的文献理解的基础上具体展开。

（3）《周易》与中国哲学

《周易》与中国哲学的关系问题与易学哲学史有关，但着眼点有所不同。易学哲学史研究主要着眼于易学哲学系统或传统的形成和演进，将其当作一系列相对独立自足的思想现象来考察，接近学派史（如儒学史、道家哲学史）的研究方式。《周易》与中国哲学关系的研究，则将《周易》及依据《周易》而建立起来的易学哲学看作是一个开放的系统或传统，并将其纳入中国哲学整体发展的图景中来考察它的地位、作用和影响。大陆的某些学者一般将《周易》与中国哲学当作是《周易》与中国整个文化关系的一个组成部分或体现方面来加以分析。另一些比较审慎的学者则将这一问题与如何对《周易》的原意的作出准确阐释的问题联系起来，认为这是正确阐明《周易》与中国哲学关系问题的前提。持这一见解的学者主张："应当把《周易》（按作者的界说：'严格地说，从历史的本来面目来说，所谓《周易》应当专指《经》的部分'）的原意和《易传》以及后来许多'解释'《周易》的著作严格地区别开来，才能更准确、更科学地说明中国古代哲学思想的发展过程"（陈金生"《周易》与中国哲学"，《文史》第十四辑）。或者从影响关系或文献系统的角度去具体说明《周易》与中国哲学的关系，如《周易》与先秦诸子哲学思想的源流正变关系、《周易》与道教哲学的关系及《周易》与中国佛教思想的某些宗派的关系。近年来，大陆中国传统文化研究在相当广泛的学术领域里都取得了相当深入的进展，依据这些文化研究上的成果，一些学者从更广阔的视角去理解和阐发《周

易》与中国哲学的关系。其中张岱年先生的见解具有代表性。张先生在其撰写的一系列论文中反复强调，《周易》中的《易传》（张先生对《易经》的哲学意义评价不高）“对于中国古代文化的不断前进、不断发展起了非常重要的主导作用”；“《易传》的中心观念是变易，宣扬‘日新’、‘生生’。这种变易观念应用于人生观，于是强调‘刚建’，主强‘自强不息’；应用于天人关系问题，于是提出了‘裁成天地之道，辅相天地之宜’的天人协调学说。我认为，这些就是中国文化不断前进、不断发展的真实思想基础”（《〈易传〉与中国文化的优良传统》）。值得注意的是，随着学术界对《周易》与中国哲学关系以及由《周易》所体现的哲学特征的认识逐渐深化，一些学者对目前《周易》哲学中沿用的从其来源而言实质上是西方哲学形式的方法和问题框架的意义和有效性开始从批评和限定的角度提出质疑，他们依据《周易》这样的哲学文献或通过对《周易》本来哲学意义及概念和问题的分析重新思考中西形而上学（“形而上”一词源于《易传》，用以作为西方哲学Mataphysics一词的对应词）的差异的意义，重新探讨不加批判地沿用诸如“本体论、认识论、唯物论、唯心论”这样的方法和学科观点来说明《周易》哲学究竟有多少有效性、或还有那些问题仍然没有得到充分说明。这种研究显然在观点上接近了“元哲学”的立场，并且不是从被动的角度来理解中国哲学对西方的接受，同时还从更广阔的视野来提出以《周易》为代表的中国哲学（随着我们对它内在意义的认识的深化）对于当代世界哲学发展所具有的、或可能具有的挑战意义。

二、台湾《周易》哲学研究状况

在台湾，《周易》一书学者们更习惯地称之为《易经》。我们看到，《易经》哲学研究或《易经》的哲学研究在台湾学术界

一直是一个受到重视的课题。五十年代以来，由儒家的经典和学术文献体现的思想传统重新唤起相当多学者的热切的关注（虽然后来也不乏尖锐的批评者），其中，《易经》被当作是构成儒家思想基础的经典而从不同的角度、特别是从思想史和哲学史的角度展开研究。一般说来，自五十年代直到现在，就与哲学问题相关的角度看，从哲学史和思想史的立场研究《易经》或易学哲学一直占据着突出而基本的地位。这种情形与大陆上大体相似。不过，最近十多年来，情况有所改观。《易经》哲学意义的现代分析和阐释得到不少学者的倡导，并进一步将这种现代性的思考引向哲学重建的目标，这就使得《易经》哲学研究的重心和学术风气有所转移。现在已经产生了一批新的研究成果。随着海峡两岸学术交往的正常化，台湾学者的这些研究成果及其学术取向很快唤起大陆学术界的关注，并作出学术上的积极的回应。由此，今日大陆和台湾的《易经》哲学研究在许多基本的方面出现了相互趋近的动向。为了引入一些比较分析，我们这里仍按前一节列出的三个题目对台湾的《易经》哲学研究状况进行评述。当然，这并不意味着笔者认为海峡两岸在《易经》哲学研究的诸多课题的提出、理解及处理方式上是一致的。毋宁说，在当代易学思潮发生的文化起因和学术目的上，台湾和大陆存在着深刻的差异性——这种差异性在《易经》哲学研究的立场、观点和方法上都有所体现——而在易学研究上出现的“趋同”态势只是直到最近不久前随着双方易学研究者的学术交往和成果交流才出现的现象。当代台湾《易经》哲学研究已积累了相当一部分学术成果，笔者所见有限，对许多问题只是从面上有所涉猎，下面的评述可说是极初步的尝试，容以后再来补正。

（1）《周易》的哲学性质

大体而论台湾学者的《周易》哲学研究——在不作特别说明的情况下，本节将《易经》一词与《周易》作同样使用，台湾学

者一般对此也不作辨别——尽管也强调《经》与《传》在思想性质上的区别，但多数人赞同《传》与《经》之间的思想展开具有连续性的见解。因此，用《传》来解《经》在许多学者看来，那是没有多大问题的。因而在《易经》的哲学研究上造成了如同大陆上相似的情形，对《传》的哲学阐释远较《经》来得充分。我们看到，对《经》在哲学上的基本意义的抽象肯定是有的，但在具体的分析中《经》往往被纳入《传》的思想框架内来引证和阐释，《经》作为一个独立的哲学考察的主题可说还没有透澈地展开过。当然，对《易经》构成内容的丰富性和思想性质的复杂性，许多学者有很自觉的认识，许多学者多从易学史的角度对《经》《传》的思想渊源和性质展开分析，他们认为，易学的形成，“经长久之蕴酿”而其发生时期至少可确切地追溯到伏羲时代，“经伏羲之画卦，连山归藏与卜辞长久为人类所沿用，于是方有《周易》之产生。（周原出土之象数易卦在《周易》之前，可证）”（徐芹庭《易学源流》（上册））。而在《易经》哲学体系和性质确立过程中，《传》起了决定性的作用，“《周易》初为占筮之用，继有易传，推演深微，天道人事，可视诸事，遂为古代哲理经纬之作”（吴康“《周易》哲学思想”）。值得注意的是，在大陆上广为学者们提出讨论的《易经》哲学的辩证思维特征的问题在很大程度上也唤起了台湾学者的重视。当然对同一问题在术语和命题上的表述方式上，两者各有所重。这种研究可以台湾较年青一辈的学者高怀民、戴琏璋、吴康为代表。高怀民认为《易经》的占筮即体现了一分为二、合而为一的辩证方法。“《易经》的辩证法采用了一套精密结构的卦象来表示”，而卦象则是占筮辩证观念的图象表达（“《易经》哲学的人类文明之道”）。戴琏璋通过对《易传》的深入研究指出，“阴阳”作为象征两种相对应而又相辅相成的功能概念，名称虽不一，或称之为乾坤、或称为刚柔、顺健等等。“各篇所取，略

有差异，其实所指，都不外乎易道的大用”（《易传之形成及其思想》）。吴康则认为，《周易》的辩证法（他本人并没有用辩证法这个词）是一种“二元思想”、“周易之为学也，由道德实践知识而建立其人生观。构成其理想人格之本德曰仁义，其本性曰性情，其功能曰上下进退，其归极曰生死鬼神，其最高之理极准则曰命，皆二元思想之推衍也”（《〈周易〉哲学思想》）。

近十年来，台湾《周易》哲学研究的著作在数量上超过大陆，在研究的深度上亦有相当进展。如高怀民的《大易哲学论》（1978成文）、于纫兰《周易卦爻象辞义理论》（1979世界）、朱维焕《周易经传象义阐释》（1980学生）、黄沛荣《易象传义理探微》（1984汉京）、林文钦《易传之变易思想研究》（1985师大国研所）、沈佩君《易经传吉凶哲学之研究》（1986台大国研所），等等，都是台湾《易经》哲学研究具有代表性的著作。

（2）易学哲学史研究

严格的易学史研究在台湾可说早已有相当的展开。老一辈的台湾易学家（可以屈万理、高明为代表）在易学研究上一般都有较自觉的历史意识，且在学术史方面具有深厚的涵养。如屈万里八十年代初再版的《先秦汉魏易述评》可说是中国最初倡导易学思想史研究的作品之一。而高明早年即有志于易学史著述，他的“五十年来之易学传释”一文。（后来扩充编成《五十年来之易学》一书）直接开启了台湾近代易学史和思想史的研究。后来，他的学生徐芹庭弘大其业，将其扩充成相当有份量“六十年来之易学”一书，并继续扩大研究范围，由近代易学史的研究，进而追本溯源，推广到对整个易学史源流的考察。徐芹庭两巨册的《易学源流》有相当高的学术价值，在这部大著中，作者对易学史演进过程中哲学方面的内容有相当的关注，完全可以将其看作是台湾易学哲学史研究有代表性的、高水平的著作。当然，象徐芹庭《易学源流》这样的总体性的易学史著作在台湾并不多见，一

般学者多喜作专而深的研究。如胡自逢的《先秦诸子易说通考》、简博贤的《魏晋四家易研究》、林丽真的《王弼老易论语三注分析》、江超平《伊川易学研究》、曾春海的《晦庵易学探微》和《王船山易学探微》，江弘殷《朱文公易学研究》，等等，都是易学史的以哲学性的探讨为主的专题著作。而许多《周易》经传研究的著作，多能注意从整个易学的发展过程中去考察它的思想意义。如前节引述过的戴璉璋的《易传之形成及其思想》，在其著作中通过经传关系的分析指出易学思想发展有一以贯之的"主脉"，这就是"明象位"，重德业，这一主脉"发端于《易经》，贯穿于春秋，而结穴于《易传》，于是象位与义理，蕴含富美，相得益彰，为易学和儒学开拓了局面"，因而在易学基本精神上"传"不异"经"，有所承更有所创。值得注意的是，台湾学者对易学渊源的反思和追溯，开始从易的历史发生的方面对其作深入的探究。有的学者批评道，现在人讲"易"，往往被《周易》范围住，中国医药、堪舆等等可能都是"连山"、"归藏"一系易学衍生或综合的结果（南怀瑾《易经杂说——易经哲学之研究》）。而近代以来的易学哲学研究，显然是整个易学哲学史的一个新的发展阶段。当代的《易经》哲学研究和易学的哲学探索许多重要的思路在渊源上直接与这一阶段有关。在大陆上这种研究还刚刚开始，且其视野还仅仅停留在个别人物和零星的材料上。而在台湾，已有多部著作系统地涉及这方面的资料和问题。如高明、徐芹庭合著的《六十年来之易学》和徐芹庭独立完成的《易学源流》一书的近代编，是视界开阔、材料全面的著作。虽然易学哲学研究在近代的发展只是作为整个近代易学演变的一部分来阐述，但基本的材料和问题被勾勒出来了，对我们进一步展开这方面的研究无疑有巨大的启发作用。

（3）《周易》与中国哲学

同大陆的情形相似，《周易》与中国哲学的关系问题在许多

台湾学者看来是阐明中国哲学的发生渊源及其发展基础的根本问题，而《周易》在当代哲学研究中的积极作用和影响可说是中国哲学传统在现代依然还富有活力和创造性的直接见证。我们看到，许多学者在《周易》哲学研究或《周易》的哲学研究中并没有将自己的眼光限定在纯粹哲学问题的范围内，而是将《周易》与中国哲学的关系问题当作文化继承和发展的一个更大问题的组成部分或方面来展开探索和讨论。一般说来，台湾学者将作为中国哲学思想渊源来理解的易，大都能从上古整个学术系统的构成的宏大背景上去予以解说，将历史文献中所记载的、诸如三易系统的递进及从伏羲画卦至孔子系辞等有关易学起源和演进的材料加以系统的排比整理，并使之与当代考古学的发现和人类学对中国早期文明研究的基本结论相协调，从而建构一套易学形成史的系统解说。这种解说仍可以前面提到的徐芹庭《易学源流》为代表。徐芹庭在这部容量很大的著作中用相当可观的篇幅和材料对易学早期的演进及其与中国先秦各个学派的思想和著作的关系作了系统的叙述和解析。在那些持相同见解的学者看来，“易”作为包括哲学在内的“中国学术思想之根本”（陈可夫《易经应用之研究》第一辑，《易学导言》），是中国早期哲学最有代表性的学派由以形成和建立的思想来源和基础。这种来源和继承关系有迹可寻，有籍可证：“儒家思想是来自《周易》”、“道家思想是来自《归藏易》”、“墨家思想是来自《连山易》”、其他各家，诸如阴阳家、纵横家、法家、名家、兵家，等等，“如溯其所从来，亦皆渊源于易（同上）。这种见解，近年来在大陆亦有不少响应者。值得注意的是“易”的哲学从其发生渊源上看，显然不能仅仅以《易经》这部经典为唯一代表，而应将其还原到早期易学的多元构成系统的一个构成部分来对其作出历史性的说明。

从已有的研究成果看，易与先秦诸子思想的关系，可说是台湾学者就易与中国哲学的整个关系问题中讨论的比较充分的课

题。而在对易与诸子后形成的儒、道、佛三大思想系统发展的关系的研究中，对与儒家一系相关的问题的研究远较对道佛两系的研究来得充分。我们注意到，尽管不少学者都赞同易学从其历史起源看是一个多元发生系统的见解，但对“三易”在中国而后思想发展中的意义，他们都将其归于儒统，即认为，易学发展的最后归宿在儒家或儒经、经儒家实际创始人孔子及其弟子对易学而作的系统的阐发而形成《易传》，才使神道设教意义上的易学成为完备的无人之学，从而也使易学成为严格的哲学。关于这个题目，台湾学者写了数量相当可观的文章。正是依据这种理解，许多学者将严格意义上的《易经》哲学归于儒学，或者说，在实际的意义上，《易经》哲学与儒家哲学是等同的，而对《易经》作哲学性的阐释或重建就成了研究儒家思想的基本课题。

当然，《易经》哲学研究的儒学化尽管在台湾占据主流地位，却仍然是这种研究的一个方面，另一个突出的方面就是《易经》哲学研究的现代化或对《易经》作现代性的哲学阐释。正如我们同样在大陆上所看到的那样，在当代思潮的冲击或影响下，任何想从“易”与中国哲学的具体关系的考察进到对其作整体性的多角度、多层次的研究，都会自觉或不自觉地运用一些现代性的观点、问题和方法，乃至引进与这种研究相关的新的哲学观念和知识，而这种观点问题和方法在《易经》研究中的进一步展开和发挥，就使现代性的哲学阐释作为当代易学的基本研究方式和学术主旨确立起来。不少学者运用现代佛学、现代西方哲学、现代科学思想方法论的观点和方法，试图对传统易学作出富有成效和创见的阐释。事实上，这方面的研究已经形成了一批富有现代思想意义的学术成果，我们可以举出唐力权、成中英、陈子娟、唐华、钟启禄等人作为开拓台湾乃至整个国际易学界易学的现代思想研究的代表——其中唐力权、成中英、钟启禄诸先生现在虽主要在美国从事学术活动，但由于他们都出于台湾的学术圈，且其

学术著作多在台湾出版，他们在台湾的思想影响可能要比在美国更大，因此仍可将其作为台湾学术界的代表人物来评估——他们的见解和研究成果可说代表了台湾《易经》哲学研究或《易经》的现代哲学研究最富于创造性的方面。在他们看来，《易经》哲学的重新研究，不仅是一个视界变换或方法论更新的问题，其更深入的意义显然与哲学的现代重建有关，而以“易”的观念和问题为理式而建立哲学很可能是人类世界哲学形成和发展的一种基本范式。由于这种研究仍处于展开的过程中，新的研究成果正在不断涌现，要对其基本立论和问题作较具体的考察和分析都会卷入复杂的问题旋涡中去，亦非本文所能承担，这里就暂且打住了。

前面分别就大陆和台湾的《周易》哲学研究状况作了简述，这种描述虽然依据的资料并不充分，且这种研究正处在日益演进的过程中，但从中已经可以大致看出，无论是在大陆还是在台湾，近年来在对《易经》所作的哲学性的探索上都有相当的开拓和进展，这种开拓和进展，既体现在研究角度或视角的多重设定上，要体现在对方法的多样性的追求上。从海峡两岸《周易》哲学研究的某些相同的问题背景下，及与此在一定意义上显然密切相关的中国哲学日益趋于世界化的前景下——而这正是海峡两岸思想各自所致力的基本学术目标的聚焦点或接合部——如何将今日《周易》哲学研究中所产生的种种问题纳入自觉的方法论层面上来审视似已成为一迫切的问题。

本文原想在作了上面这些描述之后再作进一步的比较分析。因这种比较分析涉及问题太多，且笔者对这些问题未及细作思索，暂时就只能写成这个样子了。

附记：

本文原属笔者为台湾学者唐华教授的新著《中国〈易经〉变化哲学原理》一书的大陆版写的学术性后记的一部分。大陆与台湾及中国与海外的《周易》哲学研究的情况及这种研究工作的意

义是笔者十分关心的问题。在我看来，这种研究不仅是我们在今日人类哲学思考日益趋于世界化的前景下重新理解具有持久生命力的中国哲学的普遍性的意义和价值的课题，并且已经成为当代中国哲学创造性重建工作的一部分。近年来，我自己也在这方面陆续写过一些探索性的文章，主张在充分挖掘和清理中国哲学遗产的基础上而对其作出重新认识和评估的同时，依据当代哲学的最新成果、从今日哲学展开的问题情景着眼，对中国哲学（这当然也包括《周易》）本身的问题展开严格的批判和自觉的反思。这种批判和反思当然不是被动的，即仅仅从现代哲学（直到现在，这种哲学的基本范型在很大程度上是依据西方哲学的构成方式建立起来的）的眼光出发对中国传统哲学作出评估，中国哲学研究本身能在当代世界哲学上作出重大的一般性的贡献。这种探索可说是一项双向的辩证诠释工作。不过，由于我对自己所要讨论的问题早已有自己的所"见"，因此很可能为这些"见"所"执"，在我写的述评中掺入狭隘的主观的偏见，引述材料和分析都未能做到平正公允。因我目前正在忙着写一些别的东西，原想在充实一些材料之后，从概述再进到批判性的分析。这一愿望只能付诸来日了。

庐山《周易》与中国文化学术讨论会观点综述

贺绍恩

由江西省社会科学院、中国周易研究会、武汉荆楚书院、九江市社联、桂林道家文化研究会、庐山中国白鹿洞书院等单位联合发起的“全国《周易》与中国文化学术讨论会”，于1990年8月12至18日，在江西庐山举行。这次庐山论易大会是继1984年5月武汉东湖论易之会、1987年12月济南论易会之后的又一次易学盛会。

参加会议的有来自全国各地的专家学者和从事理论、实际工作的易学爱好者110余人。著名学者朱伯崑、萧萐父、余敦康、李耀仙、刘纲纪、唐明邦、卢央、冯天喻、徐志锐、刘大钧等教授到会并作了学术报告。中国哲学史学会名誉会长、北京大学著名教授张岱年先生特给大会发来了贺信并提交了学术论文，北京大学陈鼓应教授也向大会提交了论文。

江西省社会科学院副院长廖士祥研究员主持开幕式并讲了话。

这次易学讨论会的宗旨是：以马列主义为指针，探索我国古代文化的源头——《周易》在我国传统文化发展演变过程中的地位、作用及其现代意义，回顾和总结近年来我国《周易》研究的方向和方法，以便正确引导近年来在我国出现的《周易》文化

热，为弘扬民族文化、振奋民族精神、批判民族虚无主义、促进文化建设作出贡献。

与会代表畅所欲言，从不同角度，运用不同的方法对《周易》进行了新的理解、概括和发挥。

一

关于《周易》在中国文化中的作用问题是大家谈论最多的论题之一。张岱年先生认为，《周易大传》在中国文化史上起着非常重要的作用，为中国历代哲学家思考理论问题提供了重要的思想源泉。理学的创始人周敦颐、张载、程颢、程颐，都是以《周易大传》的理论观点为依据来吸取、融纳道家和佛学的部分思想资料，从而回答了佛、道的挑战，使理学兴起。在六经中，《周易》又是首要的。到明清之际，王夫之达到了传统哲学的最高峰。而王夫之的哲学著作以《周易外传》为最重要。王夫之正是凭籍《周易大传》来建构自己的哲学体系的。可以说《周易大传》启发了历代哲人的理论思维。武汉大学唐明邦教授认为，《周易》是东方文化之奇葩，三千多年来，在中华文明史上一直放射着耀眼的光芒。它对我国哲学、文学、史学、政治、伦理、民俗、宗教，以至天文、历法、数学、乐律等广泛的领域都产生过重要影响。《易》乃大道之源，已成为中华民族的共识，并已日益得到国内外易学家的认同。而其中《周易》对古代科学思维方法的影响尤其值得重视。《周易》中蕴含着丰富的朴素辩证思维方法，帮助古代科学建立大化流行、生生不息的宇宙发展，建立万物变化日新、物极必反的矛盾转化思想等，为我国古代科学的发展作出了突出的贡献。江西师大朱安群等认为，传统文化应该是纹花文化与大文化、官文化与民文化，雅文化与俗文化的双层复合体，而《易》卦系统正是反映了大文化的纹花（符号象征）

文化，儒家和道家的创始人孔子和老子都从《易经》得到启发和教益。不仅如此，中国文化史儒道的互补、三教的并正以至历次思想融合和吸收外来文化充实自己，都是靠《易经》刚柔相济、天人合一的思想认识作为纽带和催化剂来实现的。湖北大学罗炽等人认为，作为东方文化典型的中国古文化，正是通过《周易》作为中间环节而形成了自己的独特的传统，《周易》作为先民们为了生存和发展而积淀的丰富的直观的实践经验和知识的概括和系统化，蕴含了尔后各种世界观的胚胎、萌芽。可以说，中国文化中的各种观念、各个领域，包括自然科学的，人文科学的，宗教迷信的等等，都含有《周易》的遗传因子。

二

这次会议的一个重要动向，就是许多研究者从医学、气功、预测学等角度把《周易》与科学相联系，有的还把它纳入现代科学的语境和视野，引进现代科学理论和方法，给以现代科学的透视和诠释。从而使玄奥的古代典籍得到一定的科学化的说明。武汉大学萧汉明等把中医理论的形成和发展同《周易》的结构理论联系起来加以分析，认为易象、易数、易理三者互相补充、渗透，又互相独立、制约，组成了《周易》独特的动态结构理论系统，它提倡在天地人物的总图景中把握世界，并在这个总体图景下对具体事物的运动轨迹及时空联结进行全方位考察，从而准确地预测事物的发展方向。这种动态理论是推动我国古代科学发展的强有力的杠杆，对中医学基本理论的形成和发展更是息息相关、不可或缺。比如《周易》动态理论中的“环状运动论”，《恒·彖》云：“天地之道恒久而不已也……终则有始也。”认为天地恒久之大道在于它始终相循永不停息的环状运动。后天八卦与十二消息卦，更为形象地描绘出阴阳环状传递的运动过程，这

一环状运动原理在中医针灸学中的子午流注、飞腾入法、养生学中的小周天静养功等，都得到了充分的运用，而且收到了极好的效果。江西汽车厂张吉良从现代计算机原理、算筹二进位制数学等现代科学出发诠释《周易》，试图揭开《周易》千古之谜。他认为，八卦是二进位制的数学预明，《周易》八卦正是二进位制三位数的全部数列，六十四卦则是它的六位数的全部数列。著名数学家莱布尼茨只是扫清迷雾，恢复《周易》二进位制的本来面目，指出其数学性质。张认为逢二进一是极简单的计算和数学，是古人在对数的认识和编筹运算的初期发现的一种算筹计算方式，和现代计算机的二进位制不同。这种二进位制三位数列和六位数列的发明，被后来人用来形象地说明世界，乃至成为三千余载不解之谜，直到莱布尼茨把它的数学性质揭示出来，才终于在现代电子计算机中得到发展和应用，从而大放异彩。而八卦、六十四卦的命名，其所以有阴阳乾坤震巽坎离艮兑等经卦别卦之义，是《周易》作者附会的产物。总之，是先有了二进位制数和数筮，然后依托附会二进位制的整个体系，分别取义而创作了《周易》，《周易》是依托于算筹二进位制数表建立的阴阳学说，是一部哲学和古代社会论记，非筮书。东南大学的李仕澂则别具一格，不从义理等角度出发，而且直接运用数学推理并运用电子计算机等现代科学方法，计算、绘制和分析了古代出现的不同类型的《八卦太极图》和六十四卦图，通过计算和分析对这些太极八卦图，对《八卦太极图》的产生、发展的规律及图的画法的演变历史等提出了自己独到的见解。

三

《周易》丰富的辩证思维方法是中国民族思维的集中体现和发展源泉。与会代表对周易中的辩证思维方法进行了深入的研

讨，提出了许多新见解，并对《周易》思维方法对现代科学方法论的启示表示了高度的兴趣和评价。

唐明邦认为，《周易》蕴涵着丰富的朴素辩证法思想，中国古代的科学家虽然没有掌握系统的形式逻辑，但吸收和掌握了《周易》为代表的辩证逻辑，从而使中国古代的科学得到惊人的发展。他认为《周易》的辩证思维模式，主要指象数思维法，它借助于《周易》的卦象和爻象，进行形象思维，取象比类，触类旁通，以推动理性思维的发展。取象比类，是象数思维的基本特征；阴阳对称、刚柔调和，是象数思维的致思准则；整体思维，是象数思维的合理内核；注重节律性，强调序列性，是象数思维的突出优点。象数思维在古代科学技术的各个领域，都曾经普遍地加以运用：天文学家借用象数显示星移斗转的周期；医学家、气功师借用象数描绘阴阳消长，总结人天统一的节度，甚至历史上著名治河专家，多是训练有素的易学家，等等。可见《周易》中丰富的辩证思维在中国民族思维的发生、发展史上具有独特的价值。不仅如此，唐还认为《周易》所蕴含的整体观念、系统序列观念、相对原理、互补原理以及太极图中的跃迁观念等思维方法，在今天仍有开发研究的价值，肯定能给予现代科学家以更多的新的启示。

江西汽车厂刘建明提出《周易》软性思维模式的概念，认为《周易》的思维是一种借助于卦象和爻辞，取象以隐喻，给人以广泛的想象和选择范围，从而发展理性思维的一种软性思维模式。

四

与会代表不仅从科学的角度研究《周易》，而且深入探讨了《周易》的现代应用问题，认为被现代科学眼光照亮和说明了的

《易》象数模式和推理方法，还可以反过来应用于现代科学研究的某些领域，并使之得到一定的验证和丰富化。这一领域的研究生长出易学研究的一个新的学派：科学易。易学的应用研究在某些特定的领域中，如当代新兴的人体科学、气功学、预测学等方面已经作出了引人注目的实绩。

上海社会科学院杨宏声概括了当代应用研究的历史与现状，认为当代易学的应用研究具有几个新特点：①这种研究已经超出了国界，而成为了世界性的学术课题；②它的发展往往与现代科学众多的学科相沟通，具有强烈的求新意识。

在《周易》的具体应用研究领域的研究基础上，一些学者提出了自己的新成果。

中国社科院研究员余敦康研究了《周易》与管理学的关系。认为《周易》根据对立面的相互依存和转化的观点把自然和社会看成是一个系统，强调了以自强不息为特征的管理思想。《周易》对于领导、决策、组织有一套系统的成熟的理论，它一方面强调以阳刚指导，以阴柔为从属，另一方面又强调刚柔相应，协同配合。特别是它根据“时”、“中”、“位”这三个基本观点所阐发的一套管理思想，蕴含着丰富的智慧，值得我们去认真地批判总结。

河南淮阳县伏羲八卦研究会的万霆先生。根据自己几十年对《周易》与历法的研究提出了一个大胆而有一定实用科学价值的论题，即“中华与世界日历新方案”建议，这个建议是根据联合国修订历法委员会关于“世界日历编排新方案”，结合中国农历编排的实际情况，并参照紫金山天文台编历组出版的“新编万年历”修订本，综合《周易》与自然科学的关系，以及分析了历法与阴阳八卦的联系，经历系统分析和仔细编排而成的。这是《周易》在历法方面应用研究一次重要的尝试。

江西涂士彬老先生对《周易》与“水利”的卦象作了深入的

探讨。他认为六十四卦与《坎》卦交错者，俱与水有关，其中包含了许多治水兴利的经验和科学思想。《周易》“堤之以防其决，导之以畅其流，潴之以尽其利”的水利管理科学思想顺应了自然规律。在今日乃是治水之指导方针，在水利建设中具有重要的应用价值和指导意义。

五

关于《易》经、传的成书年代问题也有一些争论。武汉大学黄钊通过把《易传》与《老子》的比较研究，提出《易传》的出现早于老子，约成书于春秋末年战国初期。他认为晚出的书总比早出的书更成熟一些，这是思维与逻辑发展的历史规律，而《老子》在对待天命、刚柔思想的阐述以及道的含义的丰富，成熟、阴阳观念的体认等众多的领域都较《易传》更深刻、更全面、更成熟。因此，从逻辑思维发展的规律上讲应该是先有《易传》，后出现《老子》书。他还以先秦古典的一些重要资料为根据，论证了《易传》先于《老子》的论题。从而否定了《易传》晚出论。张吉良则对《周易》的成书年代作了自己的论证，认为《周易》是战国时代作品，理由之一，是在《周易》中发现了许多战国时代的故事，如《爻辞》中出现的“中行”一词，是春秋中叶晋国的中行氏荀林父，《观》之《卦辞》，“观：盥而不荐。”是《论语·八佾》：“子曰：缔自既灌而往者吾不欲观之矣。”等等。理由之二是，西周以前，甲骨、金文中无天、地对立的概念，春秋以后才有天地对立的思想。理由之三是，《周易》反映了战国时代的思潮。另外张还提出了一个重要的思想，即认为《说卦》、《序卦》、《杂卦》三传是《周易》的一部分。一般认为先有《易》之经，后来的人在解释《易经》时才写了《易传》，其中《说卦》、《序卦》、《杂卦》则是后人对《易传》

的说明和诠释。张则认为《卦辞》、《爻辞》是《周易》的本文，《说卦》、《序卦》、《杂卦》三传是《周易》之《赋》，是《周易》之理论基础，为《周易》所固有，非古经作者所不能出。

关于八卦的起源问题，辽宁秦广忱认为“天地大自然”对于古代人类在认识中充分表现出流变和循环性运动特征，及阴阳的进退、往复、消长等规律，这无疑正是八卦的盈虚、消息、损益及其所涵“对称”和“对应”等关系之所以产生的前提。八卦的形成与一年八个季节有关，（八节指二至、二分、四立）实系古代成型的定论。

六

许多专家对《周易》研究的方向问题提了许多看法。特别是针对近年来出现的国际性《周易》文化热，大家认为坚持正确的研究方向和科学的态度对《周易》的研究至关重要。武汉大学萧萐父教授认为《周易》作为一部占筮书，它是我们民族智慧的结晶，但毕竟是我们民族文明发蒙时期的产物。按人类认识史的逻辑进程，按文化人类学的实证分析，它本身不能不是原始科学与神物迷信（宗教巫术）的结合。因此，我们今天对《周易》的研究特别对《周易》的应用研究，应该首先对《周易》进行一番“剥离”的工作。所谓“剥离”并非外在地分为二，而是将其中内在的神秘性迷信加以扬弃，这是一项艰巨的工程。北京大学朱伯崑教授等认为，我们研究易学，要划清哲学思想与宗教迷信的界限，要实事求是地对待《周易》。大家一致认为，既不要把《周易》贬得太低，认为只是古代文化的一本遗下来的书，《周易》作为中国民族智慧的结晶，其中科学的思维与深刻的哲理是古往今来中国文化的源头和核心，对今天科学的发展乃有一定的

启示作用；但《周易》毕竟是文明初期的著作，我们今天的应用研究，不能把《周易》抬得太高，也不能把《周易》研究引向神秘化、引向迷信。

北京大学张岱年教授指出，近几年来，出现了“周易热”，令人既喜又忧，忧的是，易学自古以来，流派纷繁，到今天，异说奇论更叠出不穷，更有人借《周易》宣扬宗教迷信。因此研究《周易》一定要贯彻实事求是的精神。近年来，一些自然科学家对《周易》发生了兴趣，例如著名物理学家玻尔盛赞“太极图”的阴阳互补、《周易》揭示了自然界的哪些奥秘，是值得更深入地研究的，但也不能夸大，既不能走向历史虚无主义，也不能把古人的一些有价值的思想萌芽说成是比现代科学更先进的科学发明。

以上综述了几个主要方面的有意义观点，大家还对《易经》与道家、易学与美学、奇门遁甲、《周易》对文学、政治等各个领域的影响，以及易学哲学史的探讨等等一系列课题进行了深入的研究，交换了意见，取得了丰硕的成果。

后记

1990年8月在江西庐山举行的“全国《周易》与中国文化学术讨论会”，是继1984年5月武汉东湖和1987年12月济南论易会之后的又一次易学盛会。到会专家、学者110余人，提交论文80余篇。这次会议重点讨论了我国文化的源头——《周易》在传统文化发展演变过程中的地位、作用及其现代意义，回顾和总结了近年来《周易》研究的方法和方向。由于与会者一致要求，也为了繁荣传统文化的研究、引导《周易》研究热的发展，会议领导小组委托我们将这次盛会的优秀成果选编成书，公诸于世。

在编辑本书的过程中，特约顾问武汉大学著名教授萧萐父、唐明邦，江西省社会科学院副院长廖士祥研究员及江西汽车制造厂党委副书记吴涌等为本书提出了许多宝贵的意见，给予了具体指导。江西省社会科学院、江西汽车制造厂和中外合资海南光达交通实业有限公司为本书的出版提供了经济资助。《江西社会科学》编辑部朱林、贺绍恩、江西汽车制造厂的刘建明等同志在编辑出版本书中做了大量工作。黄钊、龚绍林、章广才及湖南师范大学出版社刘周堂、张辉学等对此书的出版给予了大力支持，谨在此致以衷心的谢意！

由于我们的水平所限，在编辑之中错误之处一定不少，望得到专家、学者们的指正和谅解。

编　者

一九九一年六月